


LABORATORIO
DI LEGATORIA DI LIBRI
GIUSEPPE MICARELLI
VIA DEL GOVERNO VECCHIO 93-94
ROMA
TELEFONO 50-14



LES

CHANTS DE SÔL

(SÔLAR LIÔD)

POEME TIRÉ DE L'EDDA DE SÆMUND

PUBLIÉ

AVEC UNE TRADUCTION ET UN COMMENTAIRE

PAR

F. G. BERGMANN

PROFESSEUR DE LITTERATURE ÉTRANGÈRE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE STRASBOURG

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ROYALE DES ANTIQUAIRES DU NORD A COPENHAGUE

DE L'ACADÉMIE DE STANISLAS A NANCY

ET DE LA SOCIÉTÉ IMPÉRIALE DES SCIENCES DE LILLE



STRASBOURG

CHEZ TREUTTEL ET WÜRTZ LIBRAIRES.

PARIS

CHEZ F. JUNG-TREUTTEL RUE DE LILLE XIX.

MDCCCLVIII.



LES

CHANTS DE SÒL.

LES

CHANTS DE SÔL

(SÔLAR LIÔD)

POËME TIRÉ DE L'EDDA DE SÆMUND

PUBLIÉ

AVEC UNE TRADUCTION ET UN COMMENTAIRE

PAR

F. G. BERGMANN

PROFESSEUR DE LITTÉRATURE ÉTRANGÈRE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE STRASBOURG

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ROYALE DES ANTIQUAIRES DU NORD A COPENHAGUE

DE L'ACADÉMIE DE STANISLAS A NANCY

ET DE LA SOCIÉTÉ IMPÉRIALE DES SCIENCES DE LILLE



STRASBOURG

CHEZ TREUTTEL ET WÜRTZ LIBRAIRES

PARIS

CHEZ F. JUNG-TREUTTEL RUE DE LILLE XIX.

MDCCCLVIII.

STRASBOURG, TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN

PLAN, DIVISIONS ET TABLE DES MATIÈRES.

EXPOSITION.

PREMIÈRE PARTIE DE L'OUVRAGE.

INTRODUCTION.

Chapitre premier.

DES LANGUES SCANDINAVES.

Chapitre II.

DES TRADITIONS MYTHOLOGIQUES, HÉROIQUES ET DIDACTIQUES DES SCANDINAVES.

Chapitre III.

DE LA POÉSIE NORRAINE.

Chapitre IV.

LES DEUX EDDAS, LEUR AGE RELATIF.

Chapitre V.

LES CHANTS DE SOL.

Chapitre VI.

VERSIFICATION DES CHANTS DE SOL.

Chapitre VII.

DE L'ENCADREMENT DES CHANTS DE SOL.

DEUXIÈME PARTIE DE L'OUVRAGE.

COMMENTAIRE DES CHANTS DE SOL.

EXPOSITION.

DE LA DIVISION GÉNÉRALE DU POÈME ET DU COMMENTAIRE.

Chapitre VIII.

PREMIÈRE PARTIE DU POÈME.

LES CINQ EXEMPLES.

PREMIER EXEMPLE.

LA PARABOLE DU BRIGAND REPENTANT

DEUXIÈME EXEMPLE.

L'HISTOIRE DE UNNARR ET DE SÆVALDI.

TROISIÈME EXEMPLE.

L'HISTOIRE DE SVAFUDR ET DE SKART-HEDINN.

QUATRIÈME EXEMPLE.

L'HISTOIRE DE VÉBOGI ET DE RADEY.

CINQUIÈME EXEMPLE.

L'HISTOIRE DE SÖRLI ET DE VÎGÔLF.

Chapitre IX.

SECONDE PARTIE DU POÈME.

LES SEPT CONSEILS.

PREMIER CONSEIL.

IL FAUT SE RENDRE PROPICES LES SAINTES.

DEUXIÈME CONSEIL.

IL FAUT RÉPARER SES TORTS COMMIS DANS L'ENTRAINEMENT DE LA COLÈRE.

TROISIÈME CONSEIL.

IL FAUT ADRESSER SES VŒUX A DIEU.

QUATRIÈME CONSEIL.

IL FAUT PRIER AVEC INSTANCE.

CINQUIÈME CONSEIL.

IL FAUT PRIER POUR ÉLOIGNER LES CAS DE MORT SUBITE.

SIXIÈME CONSEIL.

IL FAUT SONGER A FAIRE UNE BONNE FIN. Pages.

SEPTIÈME CONSEIL.

IL FAUT RESTER FIDÈLE A DIEU.

ÉPILOGUE DES CONSEILS.

RECOMMANDATION DE SUIVRE LES SEPT CONSEILS.

Chapitre X.

TROISIÈME PARTIE DU POÈME.

LES VISIONS.

PREMIER TABLEAU.

LES SEPT JOURS DE MALADIE ET LA MORT.

a. *L'homme insouciant avant sa maladie.*

b. *Les sept jours de maladie.*

Chapitre XI.

QUATRIÈME PARTIE DU POEME.

LES QUATRE ALLÉGORIES ÉNIGMATIQUES.

LES

CHANTS DE SÔL.

Exposition.

§ **1er. Sujet, but et division de cet ouvrage.** — Parmi les poëmes de l'Edda en vers appelée l'*Edda de Sæmund*, celui qui est intitulé *Chants de Sôl* est un des plus curieux, mais aussi un de ceux où le lecteur qui veut le comprendre à fond, rencontre un grand nombre de difficultés et se trouve en face d'une multitude d'énigmes. Nous nous proposons de lever ces difficultés et de résoudre ces énigmes; le but de cet ouvrage est précisément d'expliquer ce poëme, quant au fond et quant à la forme, dans son ensemble et dans ses parties. Cette explication, si elle est complète, aura pour résultat, non-seulement de faire comprendre ce poëme spécialement, mais encore de faire connaître les particularités et les caractères distinctifs de beaucoup d'autres ouvrages analogues de l'Antiquité, de l'Orient et du Moyen Age. Pour bien expliquer une œuvre littéraire quelconque, il ne suffit pas d'en traduire, d'en commenter le texte; il faut encore expliquer tout ce qui tient à l'histoire du fond et de la forme de cette œuvre. L'interprétation du texte doit donc être précédée d'une introduction historique, littéraire et philosophique, qui montre comment cette œuvre, quant au fond et quant à la forme, a pu et a dû devenir telle que nous la voyons effectivement sous ces deux rapports. Voilà pourquoi notre travail comprendra deux parties essentielles : d'abord une *Introduction*, destinée à expliquer tout ce qui tient à l'histoire extérieure du poëme ou au mode particulier

de sa formation et de son existence littéraire ; et ensuite un *Commentaire*, expliquant à la fois la forme ou la composition et la matière ou le contenu des *Chants de Sól*.

PREMIÈRE PARTIE DE L'OUVRAGE.

INTRODUCTION.

§ 2. **Sujet, but et division de cette Introduction.** — Les *Chants de Sól*, comme en général tout monument littéraire, quelque grande qu'en soit l'originalité, ne sauraient cependant être comparés à ces aérolithes qui, tombés brusquement du ciel, ne semblent se rattacher historiquement à rien d'existant sur la terre. Ce poëme a été précédé, accompagné et suivi d'œuvres analogues, dans la série desquelles il occupe sa place, et avec lesquelles il forme, en quelque sorte, un fragment d'histoire littéraire. Or, semblable à toute production historique qui est déterminée, dans son fond et dans sa forme, par la série dont elle fait partie, le poëme des *Chants de Sól*, quant à sa nature et à ses caractères, a également été déterminé par ce qui l'a précédé historiquement; et c'est là ce qui en rend l'explication possible; car nul objet n'est intelligible pour la science s'il est considéré seulement en lui-même ; il ne se fait connaître que par ses relations ou par ses rapports d'analogie et de différence avec des choses analogues. On ne saurait donc expliquer et apprécier les *Chants de Sól* qu'en comparant ce poëme avec d'autres œuvres littéraires de la même espèce, et l'on n'en comprendra l'origine, la nature et la forme que quand on connaîtra la nature, les particularités et les caractères distinctifs des productions analogues qui l'ont précédé chronologiquement et lui ont servi plus ou moins de modèle. Or, pour expliquer comment les *Chants de Sól*, quant au fond et quant à la forme, sont devenus tels que nous les voyons maintenant, il importe d'exposer dans cette *Introduction* tout ce qui tient à l'histoire du poëme ou au mode particulier de sa formation et de son existence littéraire. Nous aurons donc, dans les différents chapitres de cette *Introduction*, à traiter successivement les questions concernant : 1° l'idiome dans lequel les *Chants de Sól* sont composés; 2° les traditions qui en constituent le fond; 3° les caractères distinctifs

de la poésie norraine dont ce poëme fait partie ; 4° l'origine et la formation du recueil appelé l'*Edda de Sæmund*, d'où ce poëme a été tiré; 5° la personne de l'auteur, son but didactique et le titre de son poëme; 6° la versification employée dans les *Chants de Sól*, et enfin 7° l'encadrement littéraire dans lequel le sujet de ce poëme est renfermé.

CHAPITRE PREMIER.

DES LANGUES SCANDINAVES.

§ 3. De la langue danoise et de la langue norraine.— Il n'y a jamais eu dans l'Antiquité de peuple qui se soit donné ou auquel ses voisins aient donné la dénomination de *Scandinaves*. Ce nom ethnologique, de formation toute moderne et de signification peu précise, peut cependant désigner convenablement l'ensemble des peuples anciens de race gétique qui, dans les premiers siècles avant et après notre ère, se sont établis dans les pays qu'on appela plus tard le Danemark, la Norvége et la Suède Dans l'origine, ces peuples parlaient tous à peu près une même langue, qu'on peut désigner sous le nom général de *langue scandinave*. Peu à peu, les Danois devinrent le peuple prédominant en Scandinavie, et comme leur supériorité était généralement sentie et reconnue par leurs frères du Nord, le nom de *langue danoise* (norr. *dönsk túnga*) devint aussi l'expression par excellence pour désigner l'idiome commun à tous les peuples issus des Scandinaves. Cette prépondérance politique et morale des Danois amena également, dans la suite, une différence de mœurs plus marquée entre eux et leurs frères du Nord. Ces frères, à savoir les Norvégiens et les Suédois, furent désignés par eux plus particulièrement sous le nom de *Hommes du Nord* (norr. *Nordmenn;* fr. *Normands*), parce qu'ils habitaient les régions situées au nord par rapport au Danemark. Peu à peu, cette différence, d'abord purement politique et morale entre les Danois et les Normands, se fit également sentir dans leur langage. Aussi la langue danoise fut-elle la première à se séparer de l'ancien idiome scandinave, dont elle se différencia d'une manière de plus en plus sensible. Dès lors, le nom de *langue danoise* ne pouvait plus être employé qu'abusivement pour désigner l'ancien idiome scandinave en général; cette dénomination ne pouvait plus être employée convenablement que pour désigner exclu-

sivement la langue particulière aux Danois. Quant à l'idiome des Suédois et des Norvégiens ou des *Hommes du Nord*, il se sépara également peu à peu de l'ancienne souche commune ou de l'ancien idiome scandinave; mais il s'en éloigna beaucoup moins que la langue danoise. Le dialecte des *Hommes du Nord*, différent de l'ancien scandinave et du danois contemporain, fut dès lors appelé *langue norraine* (norr. *norrœna tûnga*, *norrœnt mâl*), c'est-à-dire *langue septentrionale*. Mais, de même que, dans le Danemark, le nom de *Hommes du Nord* fut appliqué plus spécialement aux seuls habitants de la Norvége (norr. *norvegr*, route, contrée du nord), avec lesquels les Danois, au sud, avaient des rapports plus fréquents qu'avec les Suédois placés à l'est, de même aussi le nom de *langue norraine* servait à désigner plus particulièrement la langue des Norvégiens.

§ **4. La langue islandaise.** — L'île d'Islande ayant été, dès la seconde moitié du neuvième siècle, peuplée par des colons sortis de la Norvége, ces Normands ou Norrains, établis en Islande, devaient naturellement continuer pendant longtemps à désigner leur idiome sous le nom de *langue norraine*. Dans un pays pauvre et séparé du monde, comme l'était l'Islande, où il n'existait presque rien des choses qui altèrent, modifient ou enrichissent sensiblement le langage, l'idiome norrain, importé par les colons norvégiens, devait fort longtemps conserver dans cette île toute sa pureté, c'est-à-dire rester dans l'état où il s'était trouvé à l'époque de la colonisation. Aussi voyons-nous qu'à l'exception de quelques légers changements survenus dans les formes grammaticales, cet idiome norrain est resté en Islande à peu près le même dans le cours de plusieurs siècles. Ces changements et altérations devinrent plus sensibles et allèrent en augmentant depuis le quatorzième jusque vers le seizième siécle, époque où l'ancienne langue et l'ancienne littérature islandaises avaient épuisé en quelque sorte leurs forces natives et où commença une nouvelle période, la période de la langue et de la littérature islandaises modernes. Quant à l'ancien idiome norrain qu'on parlait en Norvége, dans la mère-patrie des Islandais, il subit peu à peu dans ce pays, au quatorzième et au quinzième siècle, des changements assez considérables. Ces changements provenaient surtout de l'influence toujours croissante que le Danemark, au sud, exerçait sur la Norvége; au nord, princi-

palement depuis la réunion des deux pays sous un même sceptre en 1380. Vers le commencement du seizième siècle, la langue norvégienne et la langue danoise s'étaient tellement rapprochées l'une de l'autre qu'elles ne formèrent bientôt plus, du moins dans l'usage *littéraire*, qu'une seule et même langue. Dès lors, le nom de *langue norraine* ne put plus servir à désigner indifféremment et le norvégien, qui s'était confondu avec le danois, et l'ancien norvégien qu'on parlait encore en Islande. Pour désigner ce dernier idiome, on introduisit donc peu à peu le nom géographique plus convenable et plus précis de *langue islandaise* (norr. *islendska tûnga*). Les Islandais étaient d'autant plus en droit de nommer leur langue d'après leur nouvelle patrie, qu'ils possédaient depuis quelques siècles une littérature riche et originale, à laquelle la mère-patrie, la Norvége, ne pouvait opposer que peu de productions littéraires de quelque importance et de quelque renom.

CHAPITRE II.

DES TRADITIONS MYTHOLOGIQUES, HÉROÏQUES ET DIDACTIQUES DES SCANDINAVES.

§ 5. **Des traditions mythologiques.** — Avant la naissance de la poésie dans le Nord, la langue scandinave d'abord et ensuite la langue danoise et la langue norraine ne pouvaient être, littérairement parlant, autre chose que de simples organes destinés à transmettre aux générations successives les anciennes traditions nationales des peuples d'origine gétique. Ces traditions, d'abord purement orales et non encore formulées définitivement par la poésie, étaient de trois espèces. C'étaient d'abord des *traditions* religieuses ou *mythologiques* sur les dieux, les demi-dieux et les êtres surhumains. Ensuite c'étaient des *traditions épiques* sur les héros issus des dieux et sur les rois issus des héros; c'étaient, enfin, des *traditions didactiques* ayant pour objet l'enseignement de ce qui constituait dans ces temps et chez ces peuples la *sagesse* (norr. *frœdi*), c'est-à-dire l'ensemble des vérités qu'on jugeait utiles pour la conduite de la vie, et capables de procurer le bien-être sur cette terre et le bonheur dans la vie à venir. Les éléments primitifs, et par conséquent très-peu nombreux, des traditions mythologiques remontaient à l'origine de la religion des peuples gétiques et ils étaient,

par cela même, antérieurs à l'arrivée de ces peuples en Scandinavie. Mais ce fut principalement après l'établissement des Scandinaves dans les pays du Nord, à partir du troisième siècle avant notre ère, que les traditions de ces peuples se développèrent et se multiplièrent, à mesure que leur religion, qui ne consistait d'abord que dans la pratique du culte des dieux, se compléta peu à peu par la formation et l'adjonction des autres parties de la mythologie, à savoir d'une doctrine sur la théogonie, la démonologie et la cosmogonie. C'est vers le septième siècle de notre ère que la mythologie atteignit dans le Nord son apogée, c'est-à-dire que les mythes théologiques, théogoniques, démonologiques, cosmogoniques, etc., s'étant rapprochés les uns des autres, pénétrés et complétés réciproquement, formèrent un système épico-mythologique assez complet, qui continua dès lors, il est vrai, à se développer, mais d'après des principes opposés à ceux de sa formation première. Aussi, depuis cette époque, la mythologie scandinave tendit-elle à se transformer, et elle marcha de plus en plus à sa décadence et à sa dissolution.

§ 6. **Les dieux zoomorphes et anthropomorphes.** — Les différentes transformations qui s'opérèrent successivement dans la nature et les caractères des mythes, se manifestèrent principalement dans la partie essentielle de toute mythologie et de toute religion, à savoir dans l'idée qu'on se faisait des dieux, objets de l'adoration. Dans toutes les religions païennes, les dieux n'étaient, dans l'origine, que les *déifications* de certains objets visibles ou de certains phénomènes sensibles de la nature physique, objets ou phénomènes qui intéressaient particulièrement l'homme, parce qu'il leur attribuait une puissance surhumaine et une influence directe sur ce qu'il considérait comme le bonheur ou le malheur de son existence. C'est ainsi, par exemple, que le soleil fut adoré, parce qu'on voyait en lui un être surhumain, un dieu. Cet objet déifié ne se présentant pas à l'imagination sous la forme *humaine*, on ne pouvait pas non plus se le figurer comme un être *anthropomorphe*. C'était un être *zoomorphe*, c'est-à-dire un être divin *vivant* (lat. *animal*, gr. zôon), mais non un être vivant sous forme humaine. Plus tard, l'idée d'un esprit présidant au corps ayant été conçue, et cet esprit ayant été représenté sous une forme matérielle, il arriva qu'au lieu d'adorer doréuavant l'objet physique lui-même comme

dieu zoomorphe, on adora l'esprit ou le génie divin anthropomorphe qu'on croyait présider à cet objet; de sorte que dès lors l'objet zoomorphe, déifié tout d'abord, et la divinité anthropomorphe qui maintenant était censée y présider, devinrent deux choses distinctes dans la conception de l'adorateur. D'un côté, l'objet visible et sensible, qui antérieurement était réputé dieu, redevint ce qu'il était effectivement et retomba au niveau des objets physiques de la nature; de l'autre, le génie ou la divinité présidant à cet objet physique fut considéré comme un être surhumain, un dieu, mais comme un dieu *anthropomorphe*. Enfin, par analogie et en imitation de ces êtres divins *anthropomorphes* qui remplacèrent maintenant dans la mythologie les dieux primitifs *zoomorphes*, et qu'ils surpassèrent naturellement de beaucoup en nombre, on personnifia également dans la suite jusqu'à des idées abstraites, et l'on peupla ainsi le Panthéon des différentes mythologies anciennes, de dieux ayant à la fois la figure, l'allure et les passions de l'homme.

Ce n'est que dans l'origine, lorsque les dieux étaient encore identiques aux objets physiques divinisés, qu'à l'idée qu'on se faisait de ces êtres surhumains correspondait quelque chose d'objectif dans la réalité. Plus tard, au contraire, lorsque la divinité se distingua de l'objet auquel elle était censée présider, et bien que l'idée qu'on se faisait de sa nature fût alors plus parfaite qu'auparavant, cette divinité n'avait plus d'existence réelle dans la nature, mais seulement une existence idéale dans l'imagination et dans la foi des hommes. Cependant le peuple, qui adorait cette divinité devenue traditionnelle dans sa religion, croyait par cela même à son existence réelle. Cette croyance, en se généralisant quelque peu dans la suite, fut cause que tous les peuples païens se figuraient que non-seulement leurs propres dieux, mais encore ceux des autres nations étaient des êtres *réels*, des êtres *divins*, et par conséquent tous *adorables* et ne différant entre eux que par les divers degrés de leur puissance surhumaine. Voilà pourquoi Rome admettait dans son Panthéon les divinités de toutes les nations, adorant toutefois de préférence celles qui passaient pour avoir, du moins chacune dans sa spécialité, un pouvoir divin supérieur.

§ 7. Les dieux du polythéisme dans les religions monothéistes et dans l'evhémérisme. — Cependant les peuples *monothéistes* de l'Antiquité durent envisager ces dieux du polythéisme sous un point de vue différent de celui des païens. Opposant leur dieu unique à la pluralité des dieux mythologiques, ils durent, tout en considérant encore ceux-ci comme des êtres *réels*, nier cependant d'une manière positive leur caractère de *dieux* en face du seul dieu véritable. Voilà pourquoi, passant pour avoir une existence réelle, mais non un caractère divin, la plupart de ces divinités du polythéisme tombèrent forcément, dans la croyance des religions monothéistes, au rang de *démons* ou d'ennemis de Dieu. C'est ainsi, par exemple, que les plus intelligents parmi les prophètes israélites démontrèrent, avec une raison supérieure et une ironie éloquente, la vanité et le néant des dieux *Baal*, *Moloch*, *Beelzeboub*, etc., qu'adoraient les peuples idolâtres voisins de la Judée. Néanmoins, les prêtres et docteurs juifs admettaient l'existence *réelle* de ces dieux; seulement ils les considéraient comme de *faux dieux* et en firent des démons, des ennemis de Jéhovah, des divinités infernales.

Dans l'Antiquité, il s'est formé en philosophie encore une autre manière d'envisager la nature des dieux du polythéisme. Ce système fut principalement conçu et développé par Evhéméros, disciple de Bion. Ce philosophe de l'école cyrénaïque, voyant, d'un côté, que presque tous les dieux de la mythologie étaient anthropomorphes, et, de l'autre, ne pouvant cependant pas admettre, avec le vulgaire, que des dieux existassent réellement comme êtres ayant figure humaine, imagina que, dans l'origine, ces divinités adorées par le peuple avaient été effectivement des hommes qui, par leurs bienfaits ou par des artifices, étaient parvenus à se faire adorer comme dieux. D'après ce système evhémériste, les dieux du paganisme n'avaient d'autre réalité que celle qu'ils avaient eu dans l'origine comme hommes ou personnages historiques, et leur caractère divin n'avait d'autre base que la foi de leurs adorateurs. Ces trois manières d'envisager les dieux, savoir : celle des peuples païens, en général, qui croyaient que les dieux étaient des êtres réels anthropomorphes; celle du monothéisme juif, admettant que les dieux du polythéisme étaient des êtres réels, mais ennemis de Dieu; et enfin celle du système evhémériste, qui préten-

dait que les dieux étaient dans l'origine des hommes déifiés; ces trois manières existaient ensemble dans l'Antiquité, surtout à l'époque de la naissance et de la propagation du christianisme. Aussi, les païens et les juifs convertis à l'Évangile introduisirent ces trois idées dans la doctrine théologique nouvelle. Les juifs devenus chrétiens voyaient dans les dieux des Grecs et des Romains des démons semblables à *Baal*, à *Moloch*, à *Beelzebuth*, etc., c'est-à-dire des déités infernales ennemies du vrai Dieu. Cette croyance juive, introduite dans la théologie chrétienne, réagit encore sur la doctrine des païens grecs ou romains convertis, lesquels dès lors, eux aussi, ne nièrent plus absolument l'existence réelle des dieux qu'ils venaient de rejeter, mais les considérèrent comme de fausses divinités, ennemis réels du Dieu véritable. En conséquence, les divinités du polythéisme grec et romain, telles que *Apollon*, *Mercure*, *Vénus*, etc., devinrent, sinon dans le dogme de l'Église, du moins dans la doctrine théologique et jusque dans la croyance populaire, des démons infernaux. Et voilà pourquoi encore, au commencement du quatorzième siècle, DANTE, tout en restant orthodoxe, au moins sur ce point, put, dans son *Enfer*, représenter des personnages mythologiques comme des démons, et les représenter, non comme des êtres purement fictifs ou simplement allégoriques, mais comme des personnages réels et objets de la foi. Le système evhémériste fut généralement adopté par les philosophes et les docteurs chrétiens des premiers siècles de notre ère. Aussi les apologètes chrétiens imbus de ces idées, au lieu de renverser hardiment le polythéisme en montrant que ses dieux n'existaient que dans l'imagination de leurs adorateurs, s'attachèrent-ils à prouver péniblement que c'étaient des dieux impuissants et méchants, des démons ou même des hommes élevés subrepticement au rang de divinités.

§ 8. Les dieux du polythéisme norrain après l'adoption du christianisme. — Lorsque le christianisme, qui d'abord avait été embrassé par les nations celtiques et romanes, fut plus tard aussi adopté par les peuples germaniques, scandinaves et slaves, les divinités de ces peuples nouveaux furent en grande partie assimilées aux dieux du polythéisme romain. Cette assimilation s'opéra d'autant plus facilement, que déjà antérieurement les païens eux-mêmes avaient découvert de l'analogie et des rapports d'iden-

tité entre leurs divinités et celles des Romains leurs vainqueurs. Il suffira, pour citer un exemple de cette assimilation, de rappeler les noms que donnèrent les peuples germaniques devenus chrétiens aux sept jours de la semaine : 1° *jour de Soleil* (all. *Sonntag*) pour Dimanche (basse lat. *dies Solis*); 2° *jour de Lune* (all. *Mondtag*) pour Lundi (b. l. *dies Lunæ*); 3° *jour de Tyr* (angl. *Tuesday*, voy. § 41) pour Mardi (*dies Martis*); 4° *jour de Wodan* (angl. *Wednesday*) pour Mercredi (*dies Mercurii*); 5° *jour de Thôr* (all. *Donnerstag*) pour Jeudi (*dies Jovis*); 6° *jour de Freyia* (all. *Freitag*, voy. § 116) pour Vendredi (*dies Veneris*); 7° *jour de Saturne* (angl. *Saturday*) pour Samedi (*Sabathi dies*). Dans cet exemple nous voyons principalement *Tyr* assimilé à *Mars*, *Wodan* ou *Odinn* à *Mercure*, *Thôr* à *Jupiter*, et *Freyia* à *Vénus*. Ensuite, de même que les dieux du polythéisme grec et romain et du polythéisme oriental avaient été changés en démons dans la théologie chrétienne, de même les dieux du polythéisme scandinave furent également changés en démons dans la croyance du peuple norrain devenu chrétien. Puis, à partir de la fin du douzième siècle, le système evhémériste fut aussi appliqué aux anciens dieux scandinaves par les érudits en Islande, et il fut principalement développé par Snorri, fils de Sturla, dans son ouvrage historique le *Cercle du Monde* (norr. *Heims-Kringla*) et dans son traité de mythologie intitulé la *Fascination de Gulfi* (norr. *Gylfa-Ginning*). Enfin, les dieux du paganisme romain ayant encore été considérés par les poëtes didactiques du moyen âge, en dehors de la croyance religieuse, comme des *personnages allégoriques*, les érudits islandais, à l'exemple de ces poëtes, transformèrent également certains dieux norrains en personnages allégoriques, et comme ces dieux passaient généralement pour des démons, ils furent plus particulièrement employés comme personnifications des vices ou des péchés mortels (voy. § 79). Ajoutons que depuis l'introduction du christianisme, les traditions mythologiques se modifièrent ou tombèrent dans l'oubli. Cependant un petit nombre d'entre elles se conserva avec une certaine ténacité, comme toute tradition devenue populaire, et forma à côté de la religion chrétienne ce qu'on peut appeler le domaine des *superstitions*, c'est-à-dire des croyances qui étaient *restées* (lat. *superstites*) comme des reliques de l'ancienne religion abandonnée. Parmi ces restes du paganisme, les traditions sur les

anciens dieux, ayant eu le plus de vitalité dans la foi populaire, se conservèrent aussi le plus facilement; mais, pour se maintenir, elles durent se mettre en harmonie avec la doctrine chrétienne et subir, par conséquent, les modifications que nous avons fait connaître plus haut.

Telle est en résumé l'histoire des modifications principales que subirent les traditions mythologiques depuis leur origine jusqu'après l'introduction du christianisme en Islande, en l'an 1000 de notre ère.

§ **9. Des traditions épiques.** — Quant aux traditions épiques des Scandinaves, elles sont généralement moins anciennes que les traditions mythologiques. Elles commencèrent à se former immédiatement après l'âge héroïque des Scandinaves, c'est-à-dire après le grand mouvement de la migration des peuples germaniques et gothiques, et elles se développèrent jusqu'au moment de l'établissement du système féodal et monarchique qui, au septième et au huitième siècle, allait remplacer, dans le Nord, l'ancien système patriarchal et oligarchique, lequel avait été jusque-là la base de l'état social des Scandinaves. Depuis cette époque, les traditions épiques s'arrêtèrent dans leur développement et subirent en Islande, après l'adoption de l'Évangile, des modifications plus profondes encore que les traditions mythologiques. D'abord les traditions épiques ou l'histoire des héros ne présentaient jamais au peuple un intérêt aussi général et aussi intime que les traditions mythologiques ou l'histoire des dieux. Ces traditions épiques, qui racontaient les actions des héros, n'intéressaient directement que les familles nobles dont ces héros étaient les *éponymes*, et c'est pourquoi, n'étant pas aussi répandues dans le peuple et étant transmises seulement dans certaines familles nobles ou princières, ces traditions épiques se conservèrent beaucoup plus difficilement que les traditions mythologiques. Ensuite, en changeant de patrie, les colons norvégiens qui s'établirent en Islande, avaient quitté les lieux auxquels se rattachaient dans l'origine la plupart des traditions sur les héros de leur nation. Or, ces traditions n'étant plus sans cesse rappelées par la présence continuelle des objets et des lieux auxquels elles se rattachaient originairement, il dut nécessairement arriver qu'un grand nombre d'entre elles s'effacèrent de la mémoire du peuple. Enfin, en s'établissant dans une nouvelle patrie, les

colons norvégiens commencèrent aussi une ère toute nouvelle dans l'histoire des générations de leurs familles. Dès lors ils ne s'intéressèrent plus aux anciens héros de leur mère-patrie; ils attachèrent une bien plus grande importance à l'histoire des hommes qui avaient préparé, commencé et achevé la grande œuvre de la colonisation de l'Islande ou, comme on disait, de *la prise de possession* (norr. *landnama*) de cette île. Les traditions héroïques ou épiques, transportées de la Norvége en Islande, se seraient donc effacées de plus en plus de la mémoire du peuple et, faute d'intérêt, se seraient perdues complétement, si elles n'avaient pas été encore à temps rédigées sous forme de poésies épiques. D'un autre côté, les anciens récits épiques furent remplacés dans la tradition orale par les narrations nommées *sögur* (*sagas*), lesquelles différaient des anciennes traditions épiques en plusieurs points essentiels. D'abord, le fond de ces *sagas* était généralement historique et ne remontait guère au delà du premier siècle qui avait précédé l'occupation de l'Islande. Nées dans le domaine positif de l'histoire, les *sagas* ou narrations historiques ne renfermaient plus d'autre élément poétique que celui du *romanesque*, de sorte que les *sagas* substituèrent l'esprit romanesque ou la poésie du roman à l'esprit héroïque qui avait été le caractère distinctif et poétique des anciennes traditions épiques. Enfin, une dernière différence entre les *sagas* et les traditions épiques, c'est que, formées à une époque où l'on prenait plus d'intérêt à l'histoire qu'à la poésie, et où l'écriture remplaçait la tradition orale, les *sagas* ne furent plus chantées et composées en vers, comme les poésies épiques, mais racontées et écrites, dès le douzième siècle, sous forme de prose historique.

§ **10. Des traditions didactiques.** — Les traditions didactiques norraines, en raison de leur nature quelque peu philosophique, n'étaient pas généralement aussi anciennes que les traditions mythologiques et les traditions héroïques; elles ne remontaient pour la plupart qu'au septième siècle environ de notre ère, époque où commença la civilisation dans le Nord et où la pensée, la réflexion et un commencement de science et de philosophie vinrent se placer à côté de l'action, de l'activité et de l'agitation extérieure qui, jusque-là, avaient seules occupé l'esprit remuant et l'âme passionnée de ces peuples guerriers et aventuriers. Mais, depuis cette époque,

les traditions didactiques allèrent toujours en augmentant et finirent même par pénétrer de leur esprit et de leur forme les traditions mythologiques et les traditions épiques. Après l'introduction du christianisme dans le Nord, les traditions didactiques, aussi bien que les traditions mythologiques et épiques, furent quelque peu modifiées quant à leurs principes. Il est vrai que les préceptes et conseils qu'elles renfermaient et qui se rapportaient à la prudence et à la conduite de la vie, furent suivis par les Norrains chrétiens, comme ils l'avaient été par leurs pères païens; car la prudence et l'intérêt bien entendu restèrent toujours, après comme avant le christianisme, un des traits distinctifs du caractère normand. Cependant l'ancienne morale basée sur la prudence et sur les moyens magiques ou les *runes* (voy. § 124) que la religion d'Odinn conseillait d'employer comme science mystérieuse, pour se procurer par elle le bonheur et la puissance, dut être rejetée comme une science et une pratique diaboliques et fut remplacée par une morale basée en partie sur l'ancienne sagesse traditionnelle, en partie sur la doctrine nouvelle du christianisme de l'époque.

CHAPITRE III.

DE LA POÉSIE NORRAINE.

§ **11. Origine de la poésie norraine.** — L'homme, pris en général, n'est pas, de sa nature, facilement inventeur ou créateur. Dans la composition littéraire, comme presque en toutes choses, il faut que, dans l'origine du moins, lorsqu'il n'y a pas encore de modèle à imiter, la réalité et par suite l'histoire et la tradition lui fournissent les sujets ou le fond de sa poésie. Aussi les poésies norraines primitives reposent-elles toutes sur la tradition soit mythologique, soit épique, soit didactique; en d'autres termes, elles n'exposent que des faits traditionnels, soit mythologiques, soit épiques, de sorte que les poésies primitives n'étaient, à proprement parler, que des traditions formulées poétiquement. Comme, dans l'origine, toutes les traditions se transmettaient uniquement de vive voix, elles avaient, comme tradition orale, cette forme mobile qui permettait de les modifier indéfiniment. La poésie, en formulant ces traditions, les fixa davantage quant au fond et quant à la forme. Ensuite, comme la poésie n'inventait pas le fond, mais qu'elle

servait seulement de forme aux traditions déjà existantes, les poésies étaient généralement de beaucoup moins anciennes que les traditions qu'elles renfermaient. Ces traditions étaient désignées dès le huitième siècle, par rapport à leur ancienneté, sous le nom de *sujets antiques* (norr. *fornir stafir*), et par rapport à leur transmission *secrète* (voy. § 105), sous celui de *mystères* (norr. *rûnar*). Il est probable que, dans le Nord, la poésie commenca, dès le quatrième ou le cinquième siècle de notre ère, à formuler les anciennes traditions. Cependant tout porte à croire que les chants nationaux norrains apportés par les colons de la Norvége en Islande, ne prirent la forme poétique et littéraire qu'ils avaient alors, que vers le milieu du septième siècle. Ces chants appartenaient donc tous par leur composition à cette période où, d'un côté, l'ancienne langue scandinave qui n'existait déjà plus, avait été remplacée par la langue danoise et la langue norraine, et où, de l'autre, la langue islandaise n'existait pas encore spécialement, mais était encore impliquée dans la langue norraine. Il sera donc aussi juste de donner le nom de poésies *norraines* à ces chants transplantés de la Norvége en Islande, plutôt que de leur donner le nom de poésies *scandinaves* ou celui de poésies *islandaises*.

§ 12. Caractères distinctifs de la poésie norraine.— Si l'on appelle *épique* la poésie qui ou bien *raconte* des faits *traditionnels*, soit mythologiques, soit héroïques, ou bien *expose* des préceptes *traditionnels*, on peut dire que les poésies norraines portent toutes plus ou moins le caractère *épique*. Ensuite, de même que la science, comme le dit Aristote, a pour principe l'étonnement, c'est-à-dire la surprise que causent les choses nouvelles, qui, en excitant la curiosité, provoquent l'examen, la réflexion et l'explication, de même on remarque que les peuples primitifs, encore trop peu lettrés et trop indolents de leur nature, ne se livrent spontanément à la poésie qu'autant que le sujet, qui leur est déjà fourni par la réalité ou par la tradition (voy. p. 13), excite encore fortement leurs sentiments et les transporte d'admiration et d'enthousiasme. Aussi les poésies primitives ont elles cela de particulier qu'elles exposent seulement les faits ou les vérités qui ont fortement frappé l'imagination et le sentiment des peuples, ou les ont vivement intéressés. Ensuite, comme la réaction spirituelle est en raison directe de l'action ou de l'influence exercée sur l'esprit,

les poésies chantent ces faits ou exposent ces maximes avec un enthousiasme plus ou moins marqué. Or, si l'on appelle *lyrique* la poésie qui est l'expression des sentiments d'admiration et d'enthousiasme et des grands mouvements de l'âme, on peut dire que les poésies norraines, soit mythologiques, soit épiques, soit didactiques, tout en racontant des faits traditionnels ou en exposant des préceptes traditionnels sur le ton épique ou narratif, traitent cependant aussi tous ces sujets sur le ton de la poésie lyrique. Les poésies norraines appartiennent par conséquent, dans l'origine, au genre *lyrico-épique* ou *épico-lyrique*, lequel est chez tous les peuples le genre primitif de leur poésie. Car c'est de ce genre mêlé dans le commencement que sortent ensuite, et en se différenciant complétement l'un de l'autre, d'abord le genre épique pur et ensuite le genre lyrique pur.

Les poésies norraines qui nous restent datent pour la plupart, quant à la forme et à la composition poétique, du septième et du huitième siècle (voy. p. 14); elles exposent, par conséquent, les traditions mythologiques, épiques et didactiques sous la forme et avec les caractères que ces traditions avaient déjà revêtus à cette époque. Voilà pourquoi ces poésies nous montrent la mythologie norraine telle qu'elle était au huitième siècle environ, c'est-à-dire au moment où elle avait déjà dépassé son apogée et entrait dans sa période de transformation et de décadence. Ces poésies nous retracent également la tradition *épique* avec les caractères qu'elle avait au moment où l'âge héroïque allait cesser pour faire place à l'âge féodal et monarchique (voy. p. 11). Enfin elles nous exposent les traditions *didactiques* telles qu'elles s'étaient formées au septième siècle et développées au huitième, c'est-à-dire aux époques où l'esprit littéraire, philosophique et scientifique avait pris naissance et s'était développé dans le Nord. Cet esprit s'empara même des autres espèces de traditions et les pénétra de plus en plus (voy. p. 13). Voilà pourquoi, dans la plupart des poésies norraines qui nous restent, le but et le ton didactique prédominent au point que même les traditions mythologiques et les traditions épiques y sont généralement présentées comme des sujets de science, d'érudition et d'enseignement (voy. § 10).

Les poésies norraines, soit mythologiques, soit épiques, au moment où elles furent transplantées de la Norvége en Islande,

n'avaient encore toutes que la forme *rhapsodique*, c'est-à-dire que les traditions mythologiques et épiques y étaient chantées chacune séparément ; elles n'étaient pas encore arrivées à s'agencer les unes aux autres, de manière à former de grands *cycles*, lesquels cussent pu donner naissance à de grands poëmes, soit mythologiques, soit épiques. L'introduction de la religion chrétienne dans le Nord, en interrompant tout à coup le développement du paganisme norrain, fut sans doute la cause principale qui empêcha les grands cycles et les grands poëmes de se former sur le fondement et avec les matériaux de ces poésies-*rhapsodiques*. De là ce phénomène littéraire particulier, que dans le Nord on ne rencontre que des poésies mythologiques et épiques détachées sous forme de *rhapsodies* ; on ne trouve point de poëme épique qui ait l'étendue et l'unité, par exemple, du poëme vieux-allemand *la Détresse des Nibelungen*. La poésie *didactique* norraine, elle aussi, bien qu'elle se soit, il est vrai, élevée au-dessus de la forme fragmentaire de l'aphorisme, de l'épigramme et de la sentence (voy. § 36), et bien qu'elle ait réuni ensemble dans le cadre d'un assez long poëme, comme p. ex. dans *Les Dits de Sublime* (voy. p. 28), un grand nombre de ces sentences, la poésie didactique norraine, du moins celle de l'époque païenne, n'a cependant pas pu produire un poëme étendu, embrassant dans une unité poétique les préceptes qui constituaient le corps de doctrine de la sagesse normande.

§ 13. Transmission des poésies norraines. — Les peuples d'origine *gétique* possédaient, même avant leur premier établissement dans le Nord, une écriture qui était dérivée de l'ancien alphabet grec et dont les caractères portaient, dès le huitième siècle de notre ère, le nom de *runes* (norr. *rûnar*, traditionnelles, mystérieuses, voy. § 11). Mais cette écriture *runique* ne servait pas pour les besoins journaliers, et l'usage même en était si peu répandu que les caractères runiques, inconnus généralement au peuple, étaient employés communément par quelques adeptes dans les opérations de la magie (voy. p. 13). Voilà pourquoi, bien que les Scandinaves possédassent déjà, dès le cinquième siècle de notre ère, un certain nombre de poésies, ces poésies n'étaient pas écrites, et elles n'avaient pas besoin de l'être, puisqu'il suffisait, dans l'état de civilisation d'alors, de les transmettre de vive voix (voy. § 5) et de mémoire, comme cela eut lieu aussi, entre autres, pour les

rhapsodies épiques et les plus anciennes poésies lyriques des Hindous, des Grecs et des Arabes. Ce mode de transmission fut cause que beaucoup de poésies norraines se perdirent déjà bien avant le neuvième siècle, époque où elles auraient pu passer en Islande avec les colons norvégiens. Plus tard, une autre cause ne contribua pas moins à faire disparaître encore un assez grand nombre de ces monuments poétiques norrains. Le christianisme introduit dans le Nord, en Danemark, en Suède et en Norvége, devait naturellement proscrire dans ces pays l'ancienne poésie qui était si intimement liée aux traditions du paganisme et à la religion d'Odinn, de Freyr et de Thôr. Dès lors le peuple n'apprit plus par cœur les chants nationaux, et les poëtes ne voulurent ou n'osèrent plus chanter les anciens dieux, ni célébrer les traditions mythologiques des païens. C'est pourquoi nous ignorerions sans doute entièrement ce que c'était que l'ancienne poésie norraine ainsi que les traditions mythologiques, épiques et didactiques qui en constituaient le fond, si cette poésie n'avait pas trouvé une nouvelle patrie et comme un refuge assuré pour quelque temps dans l'île d'Islande. Cependant il importe de remarquer que les poésies norraines qui ont pu être sauvées en Islande n'étaient déjà plus qu'une partie de celles qui étaient encore répandues dans les pays du Nord et qui, après avoir d'abord échappé à la destruction causée par la nouvelle foi, finirent par disparaître peu à peu et de la mémoire et de la tradition populaire. Dès le onzième siècle, les poésies norraines transportées en Islande et qui, à cette époque, s'étaient encore uniquement conservées et transmises par la tradition orale, furent bientôt aussi exposées dans cette île aux mêmes dangers qui les menaçaient dans les autres pays scandinaves déjà convertis au christianisme. En effet, la religion du Christ ne tarda pas à étendre également son empire jusque sur cette île lointaine. L'Évangile fut adopté par le peuple islandais dans l'assemblée générale (norr. *althing*) tenue en l'an 1000 de notre ère. Le christianisme ayant été adopté à l'unanimité en Islande, on allait oublier les traditions mythologiques, épiques et didactiques du paganisme vaincu, ainsi que les poésies norraines qui ne se transmettaient encore que de vive voix. Cependant, tout en détournant le goût du peuple de tout ce qui rappelait le polythéisme norrain, l'Évangile contribua puissamment à conserver en grande partie ce qui restait encore des anciennes traditions

et des poésies du paganisme abandonné. C'est qu'avec le christianisme naquit en Islande l'esprit littéraire ou l'érudition, et que s'introduisit et se répandit l'usage de l'écriture latine, qui, comme écriture cursive et commode, était de beaucoup plus propre, que n'aurait pu l'être l'écriture runique, à conserver les anciens monuments littéraires. Aussi, dès le onzième siècle, non-seulement on commença en Islande à écrire des annales et à traduire des livres latins, on eut aussi soin de recueillir de la bouche du peuple et de rédiger par écrit les traditions et les poésies anciennes. Parmi les clercs érudits de cette époque se distingua principalement le prêtre SÆMUND, fils du prêtre SIGFÚS.

CHAPITRE IV.

LES DEUX EDDAS, LEUR AGE RELATIF.

§ 14. Sæmund le savant et Snorri fils de Sturla. — SÆMUND naquit en Islande, en 1057; il fut surnommé par ses compatriotes *le savant* (norr. *inn frôdi*) à cause des connaissances étendues qu'il avait acquises pendant ses voyages et son séjour en Allemagne, en France et en Italie. A l'exemple de son compatriote ARI, surnommé, comme lui, *le savant*, SÆMUND étudia principalement l'histoire de la Norvége, qui était la mère-patrie des Islandais. Il mourut en 1133, laissant inachevés quelques travaux historiques et littéraires dont aucun n'existe plus de nos jours, du moins sous son nom. Cependant il est bon de dire que la tradition vulgaire en Islande lui attribua la composition du poëme les *Chants de Sôl* et la formation du recueil connu sous le nom de *Edda de Sæmund*. Quant à la formation du recueil de l'*Edda*, de fortes raisons nous empêchent de l'attribuer à SÆMUND. En effet, si cet érudit, comme on le prétend, s'est occupé d'un tel travail, il a pu seulement commencer la formation d'un recueil de cette espèce, et il a tout au plus rassemblé cinq ou six des poëmes renfermés maintenant dans l'*Edda* qu'on lui attribue. Car si SÆMUND avait laissé effectivement parmi ses écrits le recueil de poésies actuel dont on le dit l'auteur, cette collection aurait certainement été connue des érudits en Islande et dans le Nord, et ces auteurs n'auraient pas manqué de la citer et de lui faire des emprunts. Or, le plus érudit de ces écrivains, SNORRI fils de STURLA, qui florissait au commencement

du treizième siècle, ne connaissait pas l'*Edda* ou le recueil qu'on attribue à Sæmund; il ne le cite dans aucun de ses écrits, bien qu'il eût eu souvent occasion de parler de cet ouvrage s'il l'avait connu, et il l'eût certainement connu si le recueil avait existé de son temps. En effet, Snorri, né en Islande en 1178, entra à l'âge de quatre ans, comme fils adoptif, dans la maison de Jôn, petit-fils de Sæmund. Jôn était à la fois riche, le plus grand érudit de son temps en Islande et possesseur d'une belle collection de manuscrits provenant de son aïeul Sæmund; il mit sans doute cette bibliothèque à la disposition de Snorri, son fils adoptif ou nourrisson (norr. *fôstri*), lequel y aurait certainement trouvé le recueil de l'*Edda*, si Sæmund avait laissé réellement une collection semblable. Snorri l'aurait trouvé d'autant plus facilement que, par suite de ses études historiques et mythologiques, il recherchait avidement les anciens poëmes norrains. Or, ce qui prouve que Snorri, qui, dans l'occasion, citait dans ses ouvrages tous les chants qu'il connaissait, n'a jamais eu en main le recueil que nous possédons sous le titre de *Edda de Sœmund*, c'est que les citations qu'il fait des anciennes poésies mythologiques et épiques présentent souvent des leçons toutes différentes de celles qu'on trouve dans ce recueil. Il y a plus : Snorri ignore l'existence du plus grand nombre des poëmes contenus dans l'*Edda de Sœmund*. Des trente-neuf poëmes que nous possédons dans ce recueil, Snorri n'en connaît que six, savoir : 1° quelques fragments de la *Vision de la Louve* (*Völu-spâ*, voy. § 45); 2° le *Chant de Hundla* (*Hyndlu-liôd*) ou la *Petite vision de la Louve* (*Völu-spâ hin skamma*); 3° les *Dits de Sublime* (*Hâav-mâl*); 4° les *Dits de Grimnir* (*Grimnis-mâl*); 5° les *Dits de Vafthrudnir* (*Vafthrudnis-mâl*), et 6° le *Voyage de Skïrnir* (*Skirnis-för*). Enfin Snorri a ignoré jusqu'au nom de *Edda*, qu'on ne trouve dans aucun de ses écrits et qui, chose digne de remarque, ne se rencontre dans aucun écrit norrain ou islandais antérieur au quatorzième siècle.

§ **15. L'Edda de Snorri.** — Le recueil de traités mythologiques et philologiques connu sous le nom de *Edda de Snorri* fut composé, à la fin du treizième siècle, sans doute par un érudit islandais qui voulut réunir ensemble, avec ses propres travaux, les écrits mythologiques et philologiques de Snorri et du neveu de Snorri, Olaf, surnommé le *Skalde blanc* (norr. *hvita-skald*). Mais ce qui prouve que l'*Edda de Snorri* existait déjà comme

recueil et sous ce titre dans la seconde moitié du quatorzième siècle, c'est que dans le poëme islandais intitulé *Lilia* (le lis), qu'on attribue à EYSTEIN fils d'ARNGRIM, vers 1360, les préceptes poétiques sont appelés *Règles de l'Edda*, évidemment par rapport à l'*Edda de Snorri*, qui renfermait des traités de versification, de rhétorique et de langage poétique où étaient énoncés ces règles ou ces préceptes poétiques. C'est par la même raison que, dans le poëme d'ARNAS fils de JÔN, qui florissait vers 1371, l'art poétique est appelé l'*art de l'Edda* (*Eddu-list*). Le mot *Edda* en langue norraine signifiait *grand'mère*, *aïeule*, et, comme titre d'ouvrage, il désignait le livre qui, semblable à une aïeule ou personne âgée sachant raconter les histoires et les traditions du passé, contenait d'anciennes histoires ou d'anciennes traditions. Le titre féminin de *Grand'mère*, *Aïeule*, signifiant Narratrice, était préféré au masculin *Aïeul* dans le sens de Narrateur ou Conteur âgé, parce que, en langue norraine, le mot qui signifiait livre (*bôk*) était du genre féminin, de sorte que les Islandais donnaient de préférence aux livres des titres formés de noms féminins. C'est ainsi, par exemple, que le célèbre recueil de lois islandaises a reçu le titre de *L'oie grise* (*Grá-gâs*), d'abord parce que ce nom, étant féminin, convenait bien à un titre de livre, et ensuite parce que ce nom, par sa signification, exprimait symboliquement l'antiquité respectable des coutumes recueillies dans ce code, l'oie grise d'Islande étant le symbole de l'antiquité, à cause de la longévité qu'on attribuait à cet oiseau. Pour des raisons semblables, on a donc dû préférer également le nom d'*Aïeule* (*Edda*) à celui de *Grand-père*, qui, chez nous, serait plus convenablement choisi pour servir de titre à un ouvrage renfermant d'anciennes histoires (Cf. WALTER SCOTT, *Tales of a grand-father*). Le titre de *Edda* (Vieille narratrice) fut d'abord donné à la collection d'écrits qui est connue sous le nom de *Edda de Snorri*, et cette collection eut ce titre, parce qu'elle contenait différents traités qui renfermaient d'anciennes histoires et traditions, et surtout parce qu'en tête du recueil figurait un traité de SNORRI intitulé la *Fascination de Gulfi*, dans lequel il exposait les traditions de l'ancienne mythologie norraine, lesquelles étaient le sujet ordinaire des récits faits dans les veillées d'hiver par les personnes âgées.

§ 16. L'Edda de Sæmund. — Quelque temps après la formation de l'*Edda de Snorri*, fut composé le recueil de poëmes auquel

on donna le titre de *Edda de Sæmund*. Ce qui nous porte à croire que l'*Edda de Snorri*, contrairement à l'opinion généralement adoptée à ce sujet, a existé avant l'*Edda de Sæmund*, ce sont les raisons inductives suivantes (voir *Poëmes islandais*, p. 17). D'abord, lorsqu'on compare l'introduction en prose du poëme intitulé les *Sarcasmes de Loki* et renfermé dans l'*Edda de Sæmund*, avec le chapitre 33 du traité du *Langage de la poésie* (*Skaldskaparmâl*) contenu dans l'*Edda de Snorri*, on est frappé de trouver quelques circonstances rapportées en des termes presque identiques dans l'un et l'autre écrit. Cette coïncidence ne saurait être fortuite : on découvre aisément que l'auteur de l'introduction du poëme eddique a emprunté ces particularités au traité du *Langage de la poésie*. En effet, les détails rapportés sont bien à leur place dans ce traité, tandis qu'ils sont déplacés dans l'introduction du poëme. On doit donc induire de là que ces détails et les termes qui les exprimaient ont passé du traité dans l'introduction, et que l'auteur de celle-ci a eu entre les mains le traité et, par conséquent, l'*Edda de Snorri* qui le renfermait. Or, l'auteur de l'introduction est le même que celui qui a composé le recueil appelé *Edda de Sæmund*, puisque les introductions ou préfaces n'ont été ajoutées aux poëmes qu'à titre de commentaires, et elles ont été naturellement ajoutées par celui qui a fait et publié la collection de ces poëmes. L'auteur du recueil de l'*Edda de Sæmund* a donc eu entre les mains l'*Edda de Snorri*; et, par conséquent, l'*Edda de Snorri* a existé avant l'*Edda de Sæmund*. S'il en est ainsi, il suit de là que le titre de *Edda* a été originairement donné à l'*Edda de Snorri* ou à l'*Edda* en prose, et que, plus tard seulement, il est aussi devenu, par imitation ou par emprunt, le titre du recueil de poésies ou de l'*Edda de Sæmund*, l'un et l'autre recueil renfermant également d'anciennes histoires, le premier, des histoires mythologiques en prose; le second, des histoires épiques et mythologiques en vers. Comme la première *Edda* portait le nom de SNORRI, la seconde reçut celui de SÆMUND, soit que l'auteur du recueil de poésies voulût indiquer par là que cette collection avait déjà été préparée ou commencée par SÆMUND (voy. p. 18), soit qu'il sentît le besoin, pour recommander au lecteur son ouvrage, de mettre en tête du recueil un nom tel que celui de SÆMUND, qui ne fût pas moins illustre que celui de SNORRI. D'après ces raisons, et contrairement à l'opinion généralement

adoptée par les scandinavistes, nous sommes donc obligés d'admettre : 1° que le recueil de l'*Edda de Sæmund* n'a pas été composé par SÆMUND, mais qu'il a été formé seulement au commencement du quatorzième siècle; 2° que la formation du recueil attribué à SÆMUND et le titre de *Edda de Sæmund* sont postérieurs à la formation du recueil attribué à SNORRI et au titre de *Edda de Snorri*.

CHAPITRE V.

LES CHANTS DE SÔL.

§ 17. Sæmund auteur des Chants de Sôl. — L'*Edda de Sæmund* renferme les poëmes norrains mythologiques, épiques et didactiques qui, au commencement du quatorzième siècle, existaient encore en Islande et ont encore pu être recueillis de la bouche du peuple, pour être consignés et conservés par écrit. Dans cette collection de poëmes norrains qui existe plus ou moins complète dans les anciens manuscrits qui nous restent, soit sur parchemin, soit sur papier, se trouve aussi un poëme islandais, qui diffère sous beaucoup de rapports de tous les autres poëmes eddiques du même recueil : c'est le poëme intitulé les *Chants de Sôl* (*Sólar lióð*). La tradition vulgaire en Islande attribuait la composition des *Chants de Sôl* au prêtre SÆMUND. Il importe de savoir tout d'abord si l'examen critique du poëme confirme cette donnée de la tradition. Or, 1° il est évident que l'auteur des *Chants de Sôl* était *chrétien;* car, tandis que les autres poëmes de l'*Edda* en vers renferment des traditions du paganisme et datent d'une époque antérieure à la colonisation de l'Islande, les *Chants de Sôl* renferment des pensées et des doctrines chrétiennes et ont donc dû être composés nécessairement par un poëte qui était lui-même chrétien. Ensuite, 2° comme ce poëme ne s'est trouvé qu'en Islande et que nulle part ailleurs, dans le Nord, il n'existe de tradition concernant ce poëme, c'est dans l'Islande qu'il a dû être composé et après l'introduction du christianisme dans cette île. 3° L'auteur du poëme était non-seulement un *Islandais chrétien*, mais tout porte à croire qu'il était même un *ecclésiastique*. Car, d'abord, les clercs seuls eurent assez de loisir et d'instruction littéraire en Islande, pour s'occuper de poésie, d'histoire et d'archéologie, et ce fut seulement plus tard que

des laïques, tels que JÒN et SNORRI, purent entrer dans la voie que leur avaient frayée leurs maîtres et prédécesseurs, les ecclésiastiques, tels que ARI et SÆMUND. Ensuite, ce qui prouve encore que l'auteur des *Chants de Sôl* était un ecclésiastique, c'est sa prédilection marquée et exprimée clairement dans le poëme pour tout ce qui tient au dogme, au culte et au sacerdoce chrétien. 4° Le prêtre chrétien, auteur des *Chants de Sôl*, a dû vivre dans la première moitié du douzième siècle; car, d'abord, c'est seulement à cette époque que commença la littérature chrétienne en Islande, et ensuite, ce qui nous porte à croire que l'auteur du poëme n'a pas vécu postérieurement à cette époque, c'est qu'en parlant de l'Enfer, et tout en assignant *sept* séjours à cet Enfer, il énumère cependant *neuf* classes de pécheurs ou de damnés, ce qui fait supposer avec raison qu'il ne connaissait pas encore la fixation des péchés capitaux au nombre de *sept*, nombre qui fit établir sept séjours correspondants dans l'Enfer. Or, au douzième siècle, l'évêque de Paris et le disciple d'Abailard, PIERRE LE LOMBARD, qui mourut en 1164, établit, d'après CASSIEN et GRÉGOIRE-LE-GRAND, *sept* péchés capitaux, et ce nombre fut adopté depuis dans la théologie ou doctrine scolastique et orthodoxe. Il est donc probable que l'auteur des *Chants de Sôl* a vécu au commencement du douzième siècle, avant que la doctrine ou le dogme des sept péchés capitaux ait pu être connu du clergé d'Islande. 5° Enfin une particularité renfermée dans les *Chants de Sôl* nous fait croire que l'auteur de ce poëme, prêtre chrétien islandais du commencement du douzième siècle, est précisément SÆMUND fils de SIGFÛS. Cette particularité consiste en ce que l'auteur du poëme place au *premier* rang parmi les bienheureux du Paradis ceux qui se sont montrés dans leur vie terrestre bienfaisants ou libéraux envers l'*Église*, et que le second rang ensuite, l'auteur l'assigne à ceux qui ont été bienfaisants en général, c'est-à-dire charitables envers les pauvres. Cette particularité indique assez clairement que l'auteur du poëme, prêtre chrétien, a vécu à une époque où les Églises en Islande, soit les ecclésiastiques, ne jouissaient pas encore de revenus fixes ou de dîmes, de sorte que le clergé islandais, pour sa propre subsistance et pour l'entretien du culte, était encore obligé de faire appel à la générosité des laïques et de provoquer la libéralité des fidèles. Or, en 1096, l'évêque de Skaltholt, GISSUR fils d'ISLEIF,

d'après les conseils et avec la coopération du prêtre SÆMUND fils de SIGFÙS, fit un projet de loi, d'après lequel les fidèles devaient payer à l'Église la dixième partie de leurs valeurs tant mobilières qu'immobilières. Sur la proposition de l'*homme de loi* (norr. *lagmadr*) MARK fils de SKEGGI, ce projet fut adopté à l'unanimité dans l'assemblée générale (norr. *althing*), et il fut inséré, en 1123, comme ayant force de loi, dans le code ecclésiastique rédigé par THÔRLAK fils de KETILL (voy. *Sturlungasaga*, 4, 2; *Hungurvaka*, cap. 6; *Kristnisaga*, p. 110). Il est donc très-probable que l'auteur des *Chants de Sól*, qui dans ce poëme recommande si vivement les dons volontaires faits à l'Église, soit précisément le prêtre SÆMUND qui fut, un peu plus tard, le principal promoteur de la loi sur les dixmes. Comme il s'agit dans le poëme de dons volontaires faits à l'Église par des hommes pieux, et non de contributions exigibles en vertu de la loi des dixmes, il est évident que les *Chants de Sól* furent composés par SÆMUND avant l'année 1123, c'est-à-dire avant l'époque où la loi sur les dixmes fut promulguée. Car si, lors de la composition du poëme, la sanction de cette loi avait déjà eu lieu, il eût été peu convenable d'assigner la première place au ciel à ceux qui dans leur vie terrestre auraient payé l'impôt, car ils n'auraient fait rien d'extraordinaire qui eût mérité cette récompense que leur fait donner le poëte. En résumé, l'examen critique des *Chants de Sól* confirme en tous points la tradition vulgaire, d'après laquelle le prêtre SÆMUND est dit être l'auteur de ce poëme, et comme cette tradition a un caractère positif, nous la tiendrons dorénavant pour vraie jusqu'à la preuve du contraire.

§ 18. **But didactique du poëme.** — L'auteur des *Chants de Sól*, c'est-à-dire le prêtre SÆMUND fils de SIGFÙS, en composant ce poëme, avait pour but d'inculquer à ses compatriotes certaines vérités de la morale chrétienne, qu'il jugeait être pour eux les plus importantes et les plus propres à corriger soit leurs habitudes vicieuses, soit leurs mœurs encore entachées de paganisme. Car, malgré l'introduction de l'Évangile, le paganisme dominait encore, sinon dans la foi, du moins dans le caractère et dans les mœurs du peuple. Les *Chants de Sól* ont donc un but essentiellement *didactique*, savoir : l'enseignement de la morale chrétienne ; et c'est pourquoi ce poëme se rattache aux poëmes didactiques du paganisme norrain, bien qu'il leur soit opposé par les principes et les préceptes qu'il expose.

Du temps de SÆMUND, il n'y avait encore en Islande que des clercs et un très-petit nombre de laïques lettrés qui sussent lire et qui voulussent s'instruire en lisant des traités moraux ou scientifiques. Quant au peuple, entièrement illettré, il ne pouvait s'instruire par la lecture; pour lui inculquer certaines vérités, il fallait donc s'adresser à lui de vive voix par la prédication, ou bien lui faire apprendre par cœur et chanter des poésies renfermant et exposant des vérités utiles. Voilà pourquoi, en général, la poésie didactique dans l'Antiquité, en Orient et au Moyen Age, tenait lieu, pour le peuple, du discours moral, de la prédication religieuse, de l'enseignement dogmatique et du traité philosophique. Aussi, de tout temps, aux chansons populaires renfermant des doctrines païennes, les docteurs chrétiens ont-ils su opposer des poésies qui exprimaient le dogme et la morale de l'Évangile, et qui étaient composées de manière à pouvoir être chantées sur les airs des chants du paganisme. C'est ainsi, par exemple, que saint EPHREM, qui mourut en 379, composa pour le peuple des chants dogmatiques dans le but de détruire ou d'affaiblir du moins l'influence, selon lui, pernicieuse des chansons hérétiques du gnosticisme. SÆMUND, en composant son poëme, eut également pour but d'opposer aux chants didactiques du paganisme norrain, des chants exprimant les principes de l'Évangile, et pour cela il divisa son poëme en un certain nombre de petites pièces de vers qui toutes pouvaient être chantées. La forme poétique adoptée par SÆMUND pour son œuvre n'était donc qu'un moyen pour mieux atteindre le but moral. C'est aussi au point de vue moral du traité religieux, et non au point de vue purement esthétique de la poésie qu'il convient de juger et d'apprécier les *Chants de Sôl.* Cette œuvre, comme en général la plupart des poëmes didactiques, ne tient à la poésie que par la forme. On n'y trouverait pas facilement les beautés qui font le charme de la poésie proprement dite. Ce poëme intéresse cependant tout lecteur intelligent; mais il l'intéresse au point de vue philosophique et historique plutôt qu'au point de vue poétique. D'un côté, c'est une œuvre des temps passés, qui comme telle éveille notre curiosité de philosophe, et de l'autre elle nous captive moins par la nouveauté des pensées que par l'originalité de l'ensemble et la singularité de la forme. Néanmoins, au point de vue de l'art, les *Chants de Sôl* ne sont point dépourvus d'un mérite réel : la conception et la disposition des

parties sont ingénieuses; la mise en œuvre est habile et le style, simple et sévère, est toujours approprié au sujet. L'auteur lui-même prise surtout dans son poëme la vérité du fond et la nouveauté de la forme (voir la dernière strophe). Aussi a-t-il choisi pour son œuvre un titre mystérieux qui dut rappeler à la fois que l'objet du poëme était la sagesse chrétienne, et que la forme poétique du chant n'y était qu'un moyen pour mieux répandre et inculquer ces vérités bienfaisantes.

§.**19. Du titre du poëme.** — Les anciens poëmes norrains, dont un certain nombre se trouve dans le recueil de l'*Edda de Sæmund*, ne portaient ni des noms d'auteurs ni des titres provenant des auteurs eux-mêmes. C'est que le fond de ces poëmes n'appartenait pas à l'invention individuelle, mais à la tradition nationale, et la forme n'appartenait pas non plus en propre à l'auteur, mais elle était calquée sur les expressions et les formules épiques, également traditionnelles. Le travail individuel du poëte n'entrait donc que pour une faible part dans la composition et la rédaction du poëme, et par conséquent cet auteur n'avait pas à attacher son nom à une œuvre qui, à tout prendre, lui était si peu personnelle. D'ailleurs, la forme primitive de ces poëmes n'étant pas fixée par l'écriture, mais seulement transmise par la tradition orale (voy. p. 5), elle dut, en passant dans le cours des siècles par la bouche d'un grand nombre de rhapsodes, être modifiée et remaniée avec plus ou moins de talent et de liberté par tous ceux qui récitaient ou chantaient ces poëmes traditionnels. Or, comme le travail poétique, sans cesse renouvelé, était tout aussi personnel et individuel dans le dernier chanteur ou rhapsode comme dans le premier, la tradition non-seulement ne pouvait pas revendiquer pour un seul auteur, comme lui appartenant en propre, ce qui était l'œuvre commune de toute une série de poëtes, mais elle n'eut non plus aucun intérêt à connaître et à transmettre avec le poëme le nom du premier auteur où *concipient*. Ensuite, de même que ces poëmes ne portaient pas de nom d'auteur, ils ne portaient pas non plus de titre donné par l'auteur. En effet, comme le premier auteur d'un chant avait produit cette œuvre en la récitant devant un auditoire qui connaissait d'avance le sujet de ce chant, parce qu'il reposait sur la tradition, il n'avait pas besoin de désigner son poëme improvisé par un titre particulier indiquant le sujet. C'est seulement plus

tard, lorsque ce chant fut redemandé et reproduit, qu'il fallut, pour le désigner et le distinguer des autres poëmes traditionnels, lui donner un nom ou un titre particulier. On chercha donc et l'on trouva des titres plus ou moins précis et significatifs. Les titres les mieux choisis étaient naturellement ceux qui exprimaient directement le sujet du poëme, comme, par exemple, les titres suivants : La *Vision de la Louve* (norr. *Völu-spâ*), l'*Expédition de Skirnir* (norr. *Skirnis-för*), les *Sarcasmes de Loki* (norr. *Loka-senna*), la *Douleur de Godrune* (*Godrûnar-harmr*), etc., etc. D'autres titres avaient une signification moins précise ou moins explicite. Tels étaient les titres qu'on donnait à la plupart des poëmes cycliques, à des rhapsodies ou épisodes épiques qui se rattachaient par leurs sujets au cycle épique de tel dieu ou de tel héros. Ces poëmes cycliques, comme la poésie épique en général, avaient un caractère lyrico-épique (voy. p. 15); ils n'étaient donc ni chantés musicalement (all. *singen*), ni racontés prosaïquement (all. *sagen*), mais ils étaient déclamés sur un ton moitié chantant moitié oratoire ; c'est ce qu'on appelait *prononcer* (norr. *kvida*), et c'est pourquoi une telle rhapsodie épique portait le nom général littéraire de *Prononcée* (norr. *kvida*). Aussi donnait-on à ces rhapsodies le titre de *kvida*, précédé du nom du dieu ou du héros au cycle épique duquel le poëme se rattachait. Ainsi, au lieu du titre de *Vision de Gripir* (norr. *Gripis-spâ*), on disait aussi *Sigurdar-kvida*, parce que ce poëme était un épisode du cycle de *Sigurd*. Au lieu du titre de *Vengeance de Godrune* (norr. *Godrûnar-hefna*), on disait aussi *Atla-kvida*, parce que c'était une rhapsodie du cycle épique d'*Atli*. Au lieu du titre de *Rentrée du Marteau* (norr. *Hamars-heimt*), on disait aussi *Thryms-kvida*, parce que c'était un épisode du cycle épique de *Thrymr*. Telles étaient encore l'origine et la signification des titres de *Hymis-kvida*, *Vegtams-kvida*, *Völundar-kvida*, *Helga-kvida*, *Völsunga-kvida*, *Godrûnar-kvida*, *Gygiar-kvida*, etc. Lorsque le poëme n'était pas *prononcé*, mais chanté d'après un air déterminé (norr. *lag*, fr. *lay*) avec accompagnement d'instruments de musique, on le désignait plus particulièrement par le nom de *chant* (norr. *hliôd*, *liôd*, audition, anglos. *leoth*, all. *lied*). Ce nom de *chant* se rapportait seulement au mode d'exposition du poëme, il n'impliquait nullement que le poëme, quant au sujet, dût avoir le caractère essentiel de la poésie chantée ou lyrique, c'est-à-dire qu'il exprimât

avec enthousiasme des pensées et des sentiments à propos d'un sujet donné par la tradition ou par l'actualité. Les poëmes appelés *chants* n'étaient donc pas lyriques par le fond ou la nature du sujet; ils avaient seulement le caractère *lyrico-épique* propre à l'ancienne poésie norraine en général (voy. p. 15). Tels sont, par exemple, le *Harbards-liôd* (Chant sur Harbard), qui renferme les paroles ironiques échangées entre *Thôr* et son père *Odinn*, caché sous le nom de *Harbard;* le *Hyndlu-liôd* (Chant sur Hundla), dans lequel la prophétesse *Hundla* fait connaître à *Ottarr* la généalogie de sa famille, et enfin le *Forspialls-liôd* (Chant sur la Prédiction), dans lequel les corbeaux d'Odinn prédisent obscurément la destinée future du monde et des dieux. Dans tous ces poëmes, il n'y a rien de proprement lyrique quant au fond, bien que tous portent le titre de *liôd.*

Il y avait enfin une troisième espèce de poëmes qu'on pouvait distinguer et des rhapsodies épiques (*kvida*) et des chants (*liôd*), parce qu'ils avaient un but didactique très-prononcé. C'est que quelque dieu, génie ou héros y était représenté comme donnant à quelque consultant, soit un enseignement, soit un conseil, soit un oracle. Ces poëmes étaient généralement composés sous forme de dialogue ou de colloque; quelquefois la parole y était alternativement au consultant et au répondant, quelquefois aussi uniquement au répondant, qui donnait sans interruption son enseignement, son conseil ou son avis à celui qui venait le consulter. Comme cet enseignement était donné dans des occasions solennelles (voy. § 105), oralement et d'une manière concise, il fut désigné dans la langue norraine par le mot *mâl* (Dits, voy. § 36), qui, entre autres significations dérivées de la signification primitive de *dits,* prit aussi celle de *enseignement, conseil, avis.* Aussi les poëmes de cette espèce eurent-ils pour titre le mot *mâl,* précédé du nom de la personne qui était censée donner l'enseignement ou le conseil. De là les titres de *Hâva mâl* (Dits de Sublime), *Vafthrudnis mâl* (Dits de Vafthrudnir), *Grimnis mâl* (Dits de Grimnir), *Alvis mâl, Fafnis mâl, Fiölsvinns mâl, Sigurdrifu mâl,* etc. Comme l'enseignement qui faisait le sujet de ces poëmes se rapportait ordinairement à des choses qui passaient pour des mystères (*rûnar,* voy. p. 14), et que le répondant ne révélait ces mystères qu'à l'article de la mort, ces dits étaient comme un legs de sagesse fait par un moribond, et comme des paroles ayant

d'autant plus d'autorité qu'elles étaient prononcées à l'approche de la mort, dans un moment où l'esprit prophétique semble devenir plus clairvoyant. C'est pourquoi le titre de *mâl* impliquait aussi quelquefois le sens de *dernier enseignement*, comme, par exemple, dans *Vafthrudnis mâl*, *Alvis mâl*, *Fafnis mâl*, etc. Enfin, comme les poëmes, renfermant le dernier enseignement d'un moribond, avaient de l'analogie avec d'autres où l'on racontait les derniers moments d'un héros, le titre de *mâl* fut aussi donné à des chants où l'on retraçait, soit les derniers moments, soit les dernières actions, soit la mort du héros, et quelquefois son entrée dans *Valhöll* (voy. § 86), comme, par exemple, dans l'*Atla mâl*, le *Hamdis mâl*, le *Biarka mâl*, le *Hakonar mâl*, etc. Enfin, le titre de *mâl* pouvait encore être donné à un poëme où le héros était censé parler lui-même pour la dernière fois et prendre congé du monde, comme, par exemple, dans le *Kraku mâl*, qui renferme les *adieux* faits par le roi *Ragnar* Braie-velue à sa femme *Kraka*.

Les différentes espèces de titres que nous venons d'énumérer existaient déjà dans la tradition à l'époque où SÆMUND composa son poëme didactique. A l'exemple des auteurs des anciens poëmes norrains, ce poëte n'attacha pas lui-même son nom à son œuvre; il abandonna à la tradition le soin de nous le désigner comme l'auteur des *Chants de Sôl*. Mais, contrairement à l'usage observé par ses prédécesseurs, il choisit lui-même le titre de son poëme. Et comme cette œuvre se composait de plusieurs parties traitant des sujets différents, l'auteur ne put pas trouver un titre général qui eût indiqué implicitement les divers sujets du poëme; il lui fallut se contenter d'indiquer par le titre le genre de poésie auquel appartenaient les différentes parties de l'œuvre. Or d'abord, ce poëme, n'étant pas un épisode épique, ne pouvait pas prendre le titre de *kvida*. Comme il appartenait au genre didactique et qu'il était présenté sous la forme d'un enseignement donné par le père à son fils (voy. § 36), le titre de *mâl* (Dit, Enseignement) lui aurait parfaitement convenu. Mais comme les strophes du poëme étaient destinées à être chantées et que, dans cette intention, SÆMUND les avait composées sur d'anciens airs connus ou populaires (voy. p. 25), il préféra lui donner le titre de *liôd* (chants), et il employa ce mot au pluriel pour indiquer que le poëme se composait de plusieurs parties ou renfermait plusieurs chants. Ensuite, comme dans les titres de *Harbards-liôd*, *Hyndlu-liôd*,

etc., la signification de *liód* était encore déterminée par les noms de *Harbardr* et de *Hyndla*, SÆMUND aurait bien pu, par analogie, donner à son poëme le titre de *Sigfús-liód* (Chants sur Sigfús), puisque son père, le prêtre *Sigfús*, revenu de l'autre monde après son décès, était supposé lui avoir donné l'enseignement renfermé dans les différentes parties des *Chants de Sól*. Mais ce titre eût déplu comme étant trop explicite; aussi SÆMUND en choisit un autre plus énigmatique, et cela d'autant plus volontiers que de son temps, pour des raisons que nous indiquerons ailleurs, on aimait surtout les titres quelque peu singuliers et mystérieux (voy. p. 20). Il remplaça donc le nom propre de *Sigfús* par le nom allégorique ou poétique de la Sagesse, dont *Sigfús* était en quelque sorte l'organe, et il désigna la Sagesse sous le nom allégorico-mythologique de *Sól*, laquelle, comme déesse du soleil (voy. § 122), pouvait passer pour le symbole de la lumière, de la vérité et, par suite, de *la Sagesse*. De là le titre définitif de *Chants de Sól*, qui exprime d'une manière mystérieuse l'idée de *Recueil de Chants* destinés à enseigner *la Sagesse*. Aussi ce titre, malgré sa ressemblance apparente, n'a-t-il aucune analogie avec celui de *Chant au Soleil* (ital. *Cantico al Sol*, Hymne à Dieu, le Soleil de l'univers), que porte un cantique de saint François d'Assisi [1].

[1] Le *Cantico al Sol*, un des chants les plus anciens de la littérature poétique italienne, a été d'abord composé en prose par saint François d'Assisi, et plus tard il fut mis en vers libres (*versi sciolti*) par un versificateur inconnu (v. *Iren. Affò*, Dissert. su i cantichi di San Francesco). Ce chant n'est que le développement poétique de cette parole du psaume : *que toute créature loue le Seigneur*.
Voici le texte et la traduction du *Cantico al Sol* :

Altissimo, omnipotente, bon Signore!
Suprême, omnipotent, bon Seigneur!
Tue son le laude, la gloria, lo honore et ogni benedictione;
A Toi sont la louange, la gloire, l'honneur et toute bénédiction;
A te solo se confano,
A Toi seul elles sont dues,
Et nullo homo è degno di nominarte.
Et nul homme n'est digne de Te nommer.

Laudato sia Dio mio Signore per * *tutte le tue creature,*
Loué sois Dieu mon Seigneur par toutes Tes créatures,
Specialmente messer lo frate Sole,
Spécialement par messire notre frère le Soleil,
Il quale giorna et illumina nui per lui;
Lequel fait jour et par lui nous éclaire;

* C'est ainsi qu'il faut lire nécessairement au lieu de *con tutte* que portent les éditions.

Le poëme intitulé les *Chants de Sôl* consiste en un sujet didactique traité sous forme poétique. Or, cette forme poétique implique la versification norraine que nous avons à expliquer maintenant.

CHAPITRE VI.

VERSIFICATION DES CHANTS DE SÔL.

§ **20. De l'ancienne versification norraine.** — La versification ou l'art de la composition de certains modes de vers ne se

Et ello è bello et radiante con grande splendore;
Et il est beau et radieux avec grande splendeur;
De te, Signore! porta significatione.
De Toi, Seigneur! il porte ressemblance.

Laudato sia mio Signore per suor Luna e per le Stelle,
Loué sois mon Seigneur! par notre sœur la Lune et par les Étoiles,
Il quale en cielo le hai formate chiare e belle.
Toi qui, au ciel, les as formées lumineuses et belles.

Laudato sia mio Signore per frate Vento
Loué sois mon Seigneur! par notre frère le Vent
Et per l'Aire et Nuvolo
Et par l'Air et la Brume
Et Sereno et ogni Tempo.
Et le Ciel serein et tout Temps
Per le quale dai a tutte creature sostentamento.
Par lesquels Tu donnes à toutes créatures l'entretien.

Laudato sia mio Signore per suor Aqua,
Loué sois mon Seigneur! par notre sœur l'Eau,
La quale è molto utile et humile et preciosa et casta.
Laquelle est moult utile et humble et précieuse et chaste.

Laudato sia mio Signore per frate Fuocho,
Loué sois mon Seigneur! par notre frère le Feu,
Per lo quale tu allumini la nocte,
Par lequel Tu éclaires la nuit,
Et ello è bello et iocundo e robustissimo e forte.
Et qui est beau et joyeux et très-robuste et fort.

Laudato sia mio Signore per nostra madre Terra,
Loué sois mon Seigneur! par notre mère la Terre,
La quale nò sostenta et governa
Laquelle nous nourrit et nous soigne
Et produce diversi frutti
Et produit divers fruits,
Et coloriti fiori et herba.
Et des fleurs colorées et de l'herbe.

Ce qui suit dans les éditions ne fait pas partie de ce chant, mais forme deux pièces de vers distinctes, dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

forme et ne s'achève pas tout d'un coup; comme tout autre art, elle se développe peu à peu, se perfectionne successivement, atteint son apogée et décline ensuite. Le développement de la versification consiste, comme pour tout autre art, dans le mouvement progressif vers une forme idéale qui, dès l'origine, en est le type pressenti et imprime aux différents modes de chaque espèce de versification leur caractère individuel. Les moyens rhythmiques et phoniques employés dans chaque espèce de versification pour composer les différents modes de vers, sont à considérer comme les éléments constitutifs de cette versification. Or, les éléments constitutifs de la versification norraine ou les éléments qui, dès l'origine, ont déterminé le caractère et la nature particulière des différents *modes* de vers norrains, sont l'*accentuation* et l'*allitération* (voy. *Poëmes islandais,* p. 118 à 145). La versification norraine, dès l'origine, différait donc de la versification *métrique*; elle n'était pas basée, comme celle-ci, sur le nombre déterminé et la mesure de quantité des syllabes. C'était, en opposition avec la versification métrique, une versification *cadencée* qui n'ajoutait au langage ordinaire de la prose qu'un rhythme plus harmonieux produit par l'accentuation, et un ornement phonique particulier, savoir l'allitération. Ce sont donc l'accentuation et l'allitération qui, en se combinant et se modifiant diversement, ont produit successivement tous les modes ou espèces de vers usités dans l'ancienne versification norraine. Comme mode primitif, idéal, antérieur à tous les modes particuliers qui en sont sortis, il faut considérer une espèce de distique qui a dû être usité non-seulement chez les Scandinaves, mais généralement chez les peuples gotho-germaniques. Voici le type idéal de ce distique ou la forme-modèle dont la phrase rhythmique de la poésie norraine primitive tendait sans cesse à se rapprocher, sans cependant jamais y atteindre complétement :

´◡ | ´◡ | ´◡ | ´◡ ‖ ´◡ | ´◡ | ´◡ | ´◡ |
´◡ | ´◡ | ´◡ | ´◡ ‖ ´◡ | ´◡ | ´◡ | ´◡ |

Ce type représentait proprement un distique ou deux vers unis par le sens et divisés chacun en deux hémistiches; chaque hémistiche renfermait quatre syllabes accentuées et par conséquent au moins huit syllabes, de sorte que chaque vers contenait au moins seize syllabes, et que le distique ou la phrase rhythmique

entière en contenait au moins trente-deux. Par sa longueur et par son emploi dans la poésie épique, ce mode primitif de la versification norraine se rapprochait assez du *çlôka* sanscrit, qui se composait également de deux moitiés ou *demi-çlôkas* (sanscr. *ardha-çlôkâs*), dont chacune se divisait en deux hémistiches renfermant chacun huit syllabes. Ce mode primitif scandinave se rapprochait également de la forme de deux hexamètres accouplés ou réunis par le sens et renfermant chacun de treize à dix-sept syllabes. Mais s'il y avait quelque analogie entre le type sanscrit, le type grec et le type norrain par rapport à la longueur de la phrase rhythmique, il y avait différence entre eux par rapport au mouvement du rhythme. Car, dans le *çlôka*, le rhythme prédominant c'est l'iambique; dans l'hexamètre, le rhythme prédominant c'est le dactylique, et, dans le mode primitif norrain, le rhythme prédominant c'est le trochaïque. Du reste, il n'y a jamais eu aucun rapport d'influence historique entre ces trois types; chacun d'eux s'est formé indépendamment de l'autre; et, s'il y a des analogies entre eux, cela provient, non d'une origine commune, ni d'une influence de l'une sur l'autre, mais de ce que ces formes de versification étant naturelles à la poésie épique, elles pouvaient et devaient se produire également et aussi spontanément chez les Scandinaves comme chez les Hindous et chez les Grecs. Ensuite, de même que du *çlôka* dérivent toutes les espèces de vers sanscrits, et que de l'hexamètre homérique sont sortis tous les mètres grecs, de même aussi du mode primitif scandinave se sont formés les plus anciens modes de vers norrains : en premier lieu, le *Lai des vers antiques* (*Fornyrda-lag*), et ensuite le *Mode des chants* (*Liôda-hâttr*).

§ **21. Le Lai des vers antiques.** — La première transformation que subit le Mode primitif scandinave dont nous venons d'indiquer le type, c'est qu'au lieu de la forme de distique qu'il avait d'abord, il prit la forme de quatrain, de sorte que le modèle dont il se rapprocha plus ou moins dans la suite, sans cependant le reproduire encore complétement, était le type suivant :

–́ ⏑ | –́ ⏑ | –́ ⏑ | –́ ⏑ |
–́ ⏑ | –́ ⏑ | –́ ⏑ | –́ ⏑ ‖
–́ ⏑ | –́ ⏑ | –́ ⏑ | –́ ⏑ |
–́ ⏑ | –́ ⏑ | –́ ⏑ | –́ ⏑ |

Dès lors, la phrase rhythmique, le quatrain ou la strophe (norr.

vîsa), fut partagée en deux hémistrophes (norr. *vîsu-helmingar*), et chaque hémistrophe en deux *Quarts* (norr. *fiordungr*), formant chacun un vers du quatrain. Dans le quatrain rapporté au distique dont il s'était formé, le deuxième et le quatrième vers étaient les parties *finales* des deux membres de phrase dont se composait l'ancien distique, et le premier et le troisième vers en étaient les parties *initiales*. A mesure que la versification norraine se développa et se perfectionna, ce quatrain tendit de plus en plus à prendre une forme plus exacte et plus régulière, c'est-à-dire à se rapprocher du type ci-dessus indiqué. Mais cette plus grande régularité ou exactitude s'établit d'abord et de préférence dans les parties *finales* des deux vers de l'ancien distique (ou dans le second et dans le quatrième vers du quatrain) et ensuite dans les parties *finales* ou dans l'hémistiche final de chaque vers du quatrain. C'est, en effet, une loi générale qu'on remarque dans le développement de la versification, comme de tout développement et perfectionnement rhythmique, que la régularité s'établit d'abord dans les pôles ou dans les parties *finales* de la phrase ou des membres de phrase. L'existence de cette loi est prouvée par les faits qu'on remarque dans le développement des différentes versifications, et, pour la constater, il suffit de citer quelques exemples. Ainsi, dans la phrase oratoire, la fin ou la chute est toujours plus régulièrement rhythmique et mieux cadencée que le commencement. Dans les vers hébraïques, qui ne sont autre chose que des phrases rhythmiques ou cadencées, la partie finale appelée la *pause* (héb. *sôf-pasouk*) est plus particulièrement réglée, au point de vue de l'harmonie et de la cadence. Dans le *çlôka* sanscrit, la *seconde* partie de chaque *ardhaçloka* est plus régulièrement construite que la première. Dans l'hexamètre grec ou latin, les quatre premiers pieds peuvent être indifféremment des dactyles ou des spondées ; mais les deux *derniers* pieds sont invariablement et régulièrement des dactyles suivis de spondées. Dans le pentamètre, la première partie peut quelque peu varier, mais la *deuxième* partie doit toujours être invariablement la même. Les vers arabes, qui, en général, sont régulièrement construits, le sont cependant encore davantage dans les *derniers* pieds. Pour s'expliquer une pareille loi, il faut se figurer que le mouvement des pieds d'un vers ressemble en quelque sorte aux pas d'une troupe d'hommes, laquelle, au

commencement, marche à pas inégaux et sans ordre, mais qui *enfin* ou *à la fin*, parvient à se mettre au même pas ou à régler sa marche d'après le même rhythme. Comme l'ordre et la règle s'établissent plus facilement dans les parties *finales*, celles-ci obtinrent aussi dans la versification une importance prépondérante, et c'est pourquoi c'est en elles que se déployèrent plus particulièrement les caractères distinctifs de chaque espèce de versification. Aussi, dans le quatrain norrain dérivé de l'ancien distique, le rhythme accentué et l'allitération, ces éléments constitutifs de la versification norraine, se sont-ils établis avec plus d'exactitude et de régularité dans le second hémistiche de chaque vers et dans le deuxième et le quatrième vers du quatrain. Dans ces parties finales, le rhythme trochaïque est plus régulièrement prédominant que dans les parties initiales, et l'allitération non-seulement y est généralement mieux réglée, mais ce qui montre surtout l'importance prépondérante de ces parties finales, c'est que la lettre allitérante *capitale* (norr. *höfudstafr*) est placée dans le *second* hémistiche, et les lettres *accessoires* correspondantes ou les *étais* (norr. *studlar*) sont placées dans le premier hémistiche des vers (voy. *Poëmes islandais*, p. 126). Par suite de son rhythme trochaïque et de sa composition à la fois libre et réglée, le quatrain norrain resta, comme l'avait été le distique ancien dont il était dérivé, le mode de versification ou le *lai* (norr. *lag*, loi, disposition, arrangement) propre à la poésie *épique*. Les vers épiques étant les plus anciens, on les désigna dans la suite sous le nom de *vers antiques* (norr. *fornyrdi*); et c'est pourquoi le quatrain formé du distique primitif fut nommé le *lai des vers antiques* (norr. *fornyrda-lag*). Les Norrains ne distinguèrent d'abord que deux genres de poésie, savoir la poésie *épique* (lyrico-épique, voy. p. 15) et la poésie *didactique*. Aussi employèrent-ils le *fornyrdalag* dans les sujets épiques, et pour la poésie didactique ils formèrent un second *mode* (norr. *hâttr*), qu'ils nommèrent le *mode des chants* (norr. *liôda-hâttr*).

§ 22. **Le Mode des Chants** (*Liôda-hâttr*). — De même que la poésie didactique s'est formée et détachée de la poésie lyrico-épique, avec laquelle elle était confondue dans l'origine, de même le genre de versification propre à la poésie didactique, ou le *liôda-hâttr*, se forma aussi du mode employé dans la poésie épique ou du

Fornyrdalag. Les modifications que dut subir le *Lai des vers antiques* pour former ce nouveau mode, se montrèrent naturellement de préférence dans les parties principales, c'est-à-dire dans les parties finales ou dans le second et le quatrième vers du quatrain. Le second et le quatrième Quart du *Fornyrdalag* furent raccourcis, de sorte que, par rapport à la longueur, ils devinrent en quelque sorte des hémistiches, en comparaison du premier et du troisième Quart, qui tous deux conservèrent leur longueur primitive. En outre, quant à l'allitération, il n'y eut plus, par suite de ces changements de longueur, que deux lettres allitérantes, au lieu de trois, à savoir un seul *étai* correspondant à la *lettre capitale* qui suivait. Enfin, par la transposition de l'accent, un autre rhythme dut s'établir dans les deuxième et quatrième vers, lesquels prirent généralement le rhythme dactylo-spondaïque, tandis que le premier et le troisième vers conservèrent, comme dans le *Lai des vers antiques*, le rhythme trochaïque. En conséquence de ces modifications, il y eut d'abord dans le *liôda-hâttr* différence entre les deuxième et quatrième vers d'un côté, et le premier et le troisième vers de l'autre, quant à la longueur, quant à l'allitération et quant au rhythme. Ensuite, de même qu'il y avait une différence marquée entre le premier et le troisième vers et les vers deuxième et quatrième du *liôda-hâttr* par rapport à la composition rhythmique, il y eut aussi antithèse entre ce mode de versification et le *Lai des vers antiques* par rapport à l'emploi que l'on fit de l'un et de l'autre en poésie. Le *fornyrdalag*, à cause de l'uniformité plus grande de ses vers, convenait mieux au récit épique; le *liôda-hâttr*, par suite de son plus grand mouvement résultant de l'alternation de vers longs avec des vers petits, était plus approprié à la poésie de sentiment et de pensée ou à la poésie lyrique (norr. *liôd*) et à la poésie didactique (norr. *mâl*, voy. p. 28). Aussi les poëmes norrains du genre lyrique et du genre didactique furent-ils composés d'après le *liôda-hâttr*, et comme ces poëmes, surtout ceux du genre lyrique (*liôd*, chant), étaient chantés, ce mode de vers reçut, pour cette raison, le nom de *Mode des chants* (norr. *liôda-hâttr*). Il est vrai que le caractère de quelques-uns de ces chants était encore quelque peu épique (voy. p. 28), et c'est pourquoi ces poëmes, tels que le *Harbardsliôd*, le *Hyndluliôd*, etc., bien qu'ils fussent intitulés *liôd* (chant), furent cependant encore composés dans le

mode épique du *fornyrdalag*. Mais les poëmes eddiques intitulés *mâl*, tels que le *Hâvamâl*, le *Grimnismâl*, le *Vafthrudnismâl*, etc., qui avaient un caractère didactique plus prononcé, furent tous composés dans le *Mode des chants*. Il y eut donc entre le *fornyrdalag* épique et le *liôda-hâttr* lyrique et didactique la même différence qu'entre l'hexamètre employé dans la narration, et le pentamètre employé dans la poésie de réflexion, ou bien encore la même différence qui existe d'un côté entre les deux quatrains du sonnet provençal et italien, qui servent à exposer *historiquement* le sujet (et dont se forma *l'ottava rima* de la poésie *épique* italienne), et de l'autre les deux tercets du sonnet qui servent à exprimer la *pensée*, la pointe résultant du sujet, et dont sont dérivés les tercets du poëme *didactique* de DANTE.

Tandis que le type du *Lai des vers antiques* se reproduisit encore plus tard (sans qu'il y eût pour cela une influence directe) dans le quatrain *épique* des *Nibelungen*, lequel se forma de la réunion de deux distiques anciens écourtés d'une mesure dans chaque hémistiche[1], le type du *liôda-hâttr* fut imité plus particulièrement dans les poésies populaires destinées à être *chantées*, telles que les ballades danoises, écossaises, anglaises et les *Lieder* des Allemands[2].

[1] Exemple :

Ez wuohs in Burgunden ein schöne magedîn,
Daz in allen landen, niht schöners mohte sîn.
Kriemhilt was si geheizen und was ein schöne wîp.
Dar umbe muosten degene vil verliesen den lip.
(*Der Nibelunge nôt. 2.*)

Il croissait chez les Burgondes une vierge si belle
Que par tout pays il n'en fut pas de plus belle,
Kriemhilt était son nom, elle devint belle femme,
Pour laquelle maints preux durent perdre leur corps.

[2] Exemples :

Det var stolten Fru Grimhild
Hun lader mjöden blande,
Hun hyder til sig de raske riddare
Af alle fremmede Lande.
(Voy. *Udvalgte Danske Viser*, I, p. 108.)

Rise up, rise up, now, lord Douglas, she says;
And put on your armour so bright,
Let it never be said, that a daughter of thine,
Was married to a lord under night.
(W. SCOTT, *Minstrelsy of the skottish Border*, III, p. 246.)

Tels étaient le *fornyrdalag* et le *liôda-hâttr*, entre lesquels l'auteur des *Chants de Sôl* eut à choisir pour employer l'un ou l'autre dans son poëme. Or, les *Chants de Sôl* renfermaient des parties narratives ou épiques (Ex. strophes 1-18) et des parties plus particulièrement didactiques (Ex. strophes 76-83). Pour les premières, l'auteur aurait pu employer convenablement le *fornyrdalag*, et pour les secondes, le *liôda-hâttr;* mais ces modes de vers différents, employés l'un et l'autre, auraient mal accusé, par cette diversité de forme, l'unité du poëme voulue par l'auteur. Pour marquer extérieurement cette unité de forme, symbole de l'unité du fond, il fallut choisir un seul et même mode de versification pour tout le poëme, et comme d'ailleurs même les parties narratives des *Chants de Sôl* avaient un but didactique, l'auteur fit bien de choisir pour ce poëme le mode de vers employé dans la poésie didactique, à savoir le *liôda-hâttr.* De plus, comme il voulait que les strophes du poëme pussent être *chantées*, il fallut les composer sur des airs existants, et comme la plupart des poésies destinées au chant étaient composées dans le *liôda-hâttr*, ce fut encore pour l'auteur du poëme un motif de plus de préférer ce mode au *fornyrdalag.*

Nous ne pouvons pas avoir l'intention d'examiner ici en détail la composition des vers des *Chants de Sôl*; nous dirons seulement en général que l'auteur, loin d'avoir apporté un soin particulier à la versification, l'a au contraire très-souvent négligemment traitée quant au rhythme, à l'accentuation et à l'allitération[1].

[1] Nous nous bornerons à relever dans la versification des *Chants de Sôl* quelques particularités qui sont à considérer, sinon comme des fautes ou des négligences, du moins comme des licences que l'auteur s'est permises:

1° Dans la seconde hémistrophe du deuxième quatrain, l'auteur emploie, à la place du petit vers, un grand vers ou un vers du Fornyrdalag, de sorte que, contrairement à la règle, deux vers longs se suivent (voy. p. 55).

2° L'aspiration *h* ne se faisant pas très-distinctement entendre quand elle est placée devant les liquides *r* et *l*, il est permis de faire allitérer par exemple *hliôd* et *lîda* ou hrafn et ramr. Mais comme dans les langues gotho-germaniques l'aspiration se fait assez bien sentir quand elle est placée devant les voyelles, c'est une assez grande licence de ne pas tenir compte du *h* et de faire allitérer par exemple englar et helgar, *y*fir et höfdi. C'est cependant ce que fait l'autenr dans la seconde hémistrophe du quatrain 70.

lâsu *e*nglar helgar boekr
*y*fir höfdi theim.

Les règles du rhythme et de l'allitération seraient mieux observées si l'auteur avait mis par exemple :

CHAPITRE VII.

DE L'ENCADREMENT DES CHANTS DE SÔL.

§ **23. Des encadrements littéraires et de leur but.** — L'auteur des *Chants de Sôl*, en voulant indiquer par l'unité de forme l'unité du fond de son poëme, a cru devoir atteindre ce but non-seulement en choisissant pour les différentes parties de son œuvre un seul et même mode de versification, mais encore en imaginant un encadrement qui devait entourer le tout, comme une bordure, en embrassant toutes les parties du poëme. Voilà pourquoi, suivant l'habitude littéraire généralement adoptée dans l'Antiquité, dans l'Orient et au Moyen Age, surtout pour la poésie didactique, les différentes parties dont le poëme des *Chants de Sôl* se composait furent enchâssées comme dans un cadre littéraire. Pour comprendre cette

lâsu *h*imins englar *h*elgar boekr
yfir *h*öfdi theim

helgar renfermerait la lettre *principale* (norr. *höfudstafr*); dans h*imins* se trouverait la lettre correspondante ou l'*étai* (norr. *studill*) et *h* dans *höfdi*, allitérant avec les deux *h* du vers précédent, n'aurait pas besoin de correspondante. L'auteur s'est permis la même licence dans la première strophe :

*y*fir thâ götu ër hann vardadi;

l'allitération serait plus régulière si le poëte avait mis par exemple :

yfir thâ *v*ëga ër hann *v*ardadi.

3° Le poëte emploie souvent dans les grands vers du *fornyrdalag* seulement un étai au lieu de deux, ce qui est permis; mais il détruit en partie l'effet de l'allitération entre la lettre capitale et l'étai, en plaçant dans le même vers encore deux autres allitérantes. Ainsi dans le vers suivant, outre l'allitération exigée, il y a encore une allitération accessoire qui nuit à l'effet de la première:

Strophe 27, vers 1 : â *g*ud skal *h*eita til *g*ôdra *h*luta.

Le même défaut se retrouve dans : strophe 29, vers 1 ; strophe 37 ; vers 3 ; strophe 38, vers 1; strophe 39, vers 1 ; strophe 40, vers 1 ; strophe 43, vers 1; strophe 44, vers 3; strophe 49, vers 1; strophe 51, vers 1; strophe 51, vers 3; strophe 53, vers 1; strophe 56, vers 1.

4° Dans la strophe 44 il n'y a pas d'allitération dans ce vers :

ok kolnat at fyr ûtan.

Le texte est peut-être corrompu et il faudrait lire :

ok kôl *ât* fyr *û*tan;

ce qui signifie : et (comme) un charbon (ardent) cela mangea (brûla) extérieurement (sur mes lèvres).

5° Dans la strophe 76, le premier vers ne renferme pas non plus l'allitération exigée. A la place de l'allitération le poëte a mis cette *consonnance* :

Biugv*ör* ôk Listv*ör* sitja î Herdis dyrum.

particularité, il importe de se rendre compte des différentes causes qui l'ont fait naître et des raisons qui l'ont fait adopter.

Dans l'Antiquité, en Orient, et au Moyen Age, on considérait généralement la science enseignée, non comme étant *impersonnelle*, ni comme tenant ses titres de certitude et d'autorité du fond même ou de la vérité qu'elle enseignait; mais on la considérait en quelque sorte comme inféodée à la personne de celui qui l'enseignait et, par conséquent, comme empruntant toute sa valeur et toute sa force de l'autorité ou du caractère digne de foi de celui qui proclamait ou énonçait cette vérité. On croyait donc une chose, non parce qu'on l'avait examinée et trouvée vraie, mais parce qu'elle était énoncée ou proclamée par une personne en qui on avait foi. Or, comme la vérité n'était pas considérée en elle-même, ni estimée pour elle-même, mais qu'elle tenait sa valeur de celui qui l'énonçait, on dut s'enquérir de préférence de tout ce qui constituait, à ce point de vue, l'autorité de la vérité. De là d'abord ce soin puéril qu'on prit d'indiquer la personne qui avait énoncé telle ou telle chose et de rappeler les circonstances dans lesquelles ces choses avaient été dites, ainsi que la série des personnes qui les ont transmises l'une à l'autre par tradition orale. De là, dans les ouvrages des Arabes, cette formule si fréquemment employée : *un tel a dit* (kâla), *lequel l'a appris d'un tel, qui le tenait d'un tel*, etc. De là, dans la théologie rabbinique et surtout dans le Talmud, cette énumération si ridiculement minutieuse de toutes les circonstances dans lesquelles un fait, une idée, ont été exposés. De là encore, chez les Hindous, cette habitude de rapporter l'excellence d'une règle médicale ou juridique à l'autorité d'un *dêvarschi* (saint céleste), ou la valeur d'une règle de grammaire à l'autorité du grammairien céleste *Panini*. Cette habitude d'appuyer la vérité, non sur elle-même, mais sur une autorité personnelle ou extérieure, donna naissance à l'usage généralement adopté par les auteurs de renfermer le sujet de leur ouvrage dans l'exposé des circonstances dans lesquelles ce sujet ou bien avait été réellement traité, ou bien, d'après une pure fiction, était censé avoir été traité. Comme, dans la plupart des cas, on ne pouvait rappeler des circonstances vraies ou historiques, on en imagina de fictives, et l'on eut soin, dans les œuvres poétiques, de rendre ces fictions aussi circonstanciées et vraisemblables, et surtout aussi intéressantes et amusantes que possible ;

afin que l'histoire fictive, qui d'abord n'était racontée en tête d'un ouvrage qu'en vue d'accréditer celui-ci auprès du lecteur, devînt encore, et surtout dans les ouvrages de littérature, un encadrement propre à rendre cet ouvrage plus amusant ou plus intéressant.

§ 24. Quelques exemples d'encadrements littéraires. — Comme, dans les différentes littératures, on a d'abord composé des ouvrages narratifs exposant des faits traditionnels plus ou moins historiques, avant qu'on ait songé à composer des ouvrages ayant un but plus ou moins scientifique et philosophique, les encadrements littéraires les plus anciens se trouvent tout d'abord dans les poëmes épiques. Tel est, par exemple, l'encadrement qui renferme tous les récits du *Mahâbhârata* et qui est formé par l'histoire suivante : *Vyâsa* a d'abord raconté le Mahâbhârata à son disciple *Vaiçampâyana*, lequel l'a raconté lors du sacrifice des serpents de *Ganamedjaya*. C'est là que le fils de Souta l'entendit. Celui-ci le raconta à son tour lors du sacrifice de *Çaounaka*, et sa narration est celle-là même que nous lisons dans le Mahâbhârata. Ce système d'encadrement est encore employé dans chaque épisode et dans chaque récit de ce grand poëme épique. C'est ainsi, par exemple, que, dans le même *Mahâbhârata*, le récit du Déluge est enchâssé dans un encadrement consistant en une histoire traditionnelle ou fictive d'après laquelle il est dit que les fils de Pandou (sansc. *Pândavâs*), savoir, les cinq frères : *Youdhischthira*, *Bhîma*, *Ardjouna*, *Nakoula* et *Sahadêva*, vivaient exilés dans une forêt solitaire; que le brahmane *Markhandêya* vint les visiter, et qu'à cette occasion, pour leur faire oublier leurs chagrins, il leur raconta d'anciennes histoires ou traditions épiques; qu'un jour, l'aîné des frères, *Youdhischthira*, l'ayant prié de leur raconter la vie de *Manou*, fils de *Vivasvân*, le brahmane leur fit le récit du *Déluge*. Ce récit du Déluge est donc renfermé dans l'encadrement formé par l'histoire du séjour des Pandouïdes dans la forêt, et il se trouve dans la troisième partie du Mahâbhârata, intitulée, d'après cet encadrement même, le *Chapitre de la forêt* (sansc. *Vana-parvvan*). Ces encadrements historiques ou épiques furent à plus forte raison et de préférence adoptés plus tard dans les ouvrages didactiques des Hindous. Ainsi les douze Leçons (*adhyâyâs*) dont se compose le *Livre des lois de Manou* sont représentées comme ayant été faites par le Grand-Richi

Bhrigou telles qu'il les avait apprises de son maître *Manou* Un autre exemple plus curieux encore se trouve dans l'ouvrage intitulé: *L'enseignement salutaire* (sansc. *Hitaupadaiça*). Ce livre est proprement un recueil d'apologues ou de fables; mais ces apologues ne sont pas présentés à la manière des fables d'*Aisôpe*, de *Lokman*, de *Phèdre* ou de *Lafontaine*, savoir, l'une après l'autre, isolément, sans aucun lien extérieur qui les unisse entre eux. Ces apologues indiens sont tous enchâssés dans un récit général qui expose dans quelles circonstances chacun d'eux est censé avoir été débité. Ainsi l'encadrement littéraire de cet ouvrage consiste dans un récit exposant que *Soudarçana*, roi de Patalipoutra, sentit la nécessité de faire instruire ses fils qui étaient ignorants et méchants; que, pour trouver un précepteur, il assembla les brahmanes; que le brahmane *Vischnouçarma* s'offrit d'instruire convenablement les princes dans le court espace de six mois; et qu'effectivement, après ce laps de temps, ce sage présenta au roi ses fils complétement changés, sous le rapport de leur caractère et de leur instruction. Dans cet encadrement général se trouvent ensuite emboîtés les encadrements particuliers qui exposent comment le précepteur s'y prit chaque fois pour inculquer aux princes telle ou telle vérité; comment il leur a récité des vers, renfermant soit des maximes de morale, soit des allusions à des fables existantes; et comment, sur le désir exprimé par les princes de connaître ces fables auxquelles leur maître venait de faire allusion, celui-ci les leur a ensuite racontées. Ainsi, dans le premier livre, le précepteur traite de l'avantage d'avoir des amis et de la manière de s'en procurer, et il expose neuf fables à l'appui de son enseignement. Le second livre traite de la manière de rompre l'association ou l'alliance formée entre nos ennemis et expose comme exemples douze fables. Le troisième livre traite des inconvénients de la dissension entre amis et renferme neuf fables. Enfin, le quatrième livre traite des moyens de faire cesser les dissensions et de conclure la paix, et il renferme treize fables. Dans ces quatre livres, les fables sont quelquefois emboîtées les unes dans les autres, de sorte qu'elles se servent d'encadrement les unes aux autres. Ce même mode d'encadrement et d'emboîtement se retrouve dans les *Contes des mille et une nuits*, ouvrage qui appartient à l'Orient et date du Moyen Age. L'encadrement imaginé pour ce recueil de contes consiste dans l'histoire fictive

que voici. Le roi Schahriar, exaspéré par l'infidélité réelle ou soupçonnée de son épouse, a ordonné que dorénavant chacune de ses femmes serait mise à mort le lendemain des noces. *Schéhérazadè*, la fille rusée du vizir, ayant eu son tour, obtint du roi un sursis à l'exécution de la sentence de mort, parce qu'elle lui a su inspirer la curiosité de connaître la continuation d'un récit qu'elle n'avait pas pu achever dans la nuit. S'arrangeant ensuite de manière à réveiller chaque nuit la curiosité du prince sans la satisfaire complétement, Schéherazadè fit prolonger le délai successivement pendant mille nuits c'est-à-dire pendant deux ans et neuf mois. Pendant ce temps, la fille du vizir est devenue mère de trois enfants; elle les présente au roi leur père, qui, voyant en eux le gage de l'amour et de la fidélité de son épouse, révoque l'ordre cruel qu'il a donné au commencement. Cette histoire forme donc le cadre de l'ouvrage ou du sujet proprement dit, qui n'est au fond qu'une longue série de narrations; et comme, d'après le récit de l'encadrement, Schéherazadè avait intérêt à tenir la curiosité du roi en suspens, elle a emboîté souvent les récits les uns dans les autres, de manière que ceux-là servent d'encadrements à ceux-ci.

Nous ne parlerons pas des ouvrages philosophiques de PLATON, ni de ceux de CICÉRON, où l'on trouve, chaque fois, une histoire fictive servant de cadre au dialogue et destinée à faire connaître les interlocuteurs, le temps, le lieu, les circonstances et les incidents de ces discussions philosophiques. Rappelons seulement encore l'encadrement du *Decamerone* de BOCCACIO, ouvrage qui appartient déjà aux temps modernes et qui résume en quelque sorte le système d'encadrement littéraire usité dans la plupart des ouvrages narratifs et didactiques du Moyen Age. Voici l'encadrement ou l'histoire, dans laquelle, comme dans un cadre, sont enchâssés en quelque sorte les contes de BOCCACIO. Pendant la grande peste qui, en 1348, désola l'Italie, comme tous les autres pays de l'Europe, trois beaux jeunes gens, *Pamfilo*, *Philostrato* et *Dioneo*, et sept jeunes demoiselles, *Pampinea*, *Fiametta*, *Filomena*, *Emilia*, *Lauretta*, *Neifile* et *Élisa*, appartenant les uns et les autres aux premières familles de Florence, quittent cette ville pour échapper au fléau, et se retirent dans une fraîche et riante maison de campagne des environs. Là, pour se distraire et s'égayer dans leur retraite, ils se racontent des histoires de toute espèce. Chaque personne pré-

sente est tenue de raconter une histoire par jour; comme elles sont au nombre de dix et que leur séjour à la campagne dure dix jours, le nombre des histoires racontées s'élève à cent (*cento novelle*), et Boccacio, pour cette raison, a donné à son recueil de contes ainsi composé, le titre grec mais italianisé de *Decamerone* (Dix journées).

§ **25. Caractères de l'encadrement des Chants de Sôl.** — On le voit, l'usage des encadrements littéraires était généralement adopté pour la plupart des ouvrages narratifs et didactiques dans l'Antiquité et au Moyen Age, en Orient comme dans l'Occident. Ces encadrements ne servaient pas seulement à réunir entre elles, par un lien extérieur, des productions littéraires de la même espèce, telles que des fables ou des contes, ni à motiver en quelque sorte les dialogues philosophiques, en indiquant les interlocuteurs et les circonstances qui avaient fait naître la discussion; ils servaient encore, et surtout dans les œuvres littéraires proprement dites, à ajouter un agrément de plus, en y introduisant une histoire intéressante qui encadrait agréablement tout l'ouvrage. Enfin, les encadrements des ouvrages didactiques servaient en outre à donner au contenu ou à l'enseignement, qui était le but principal de ces ouvrages, l'autorité qu'avait la personne elle-même qui, dans l'encadrement, était représentée comme l'organe de la doctrine ou de l'enseignement. C'était ou bien une personne historique, choisie parmi les plus illustres dans la religion, dans la philosophie, dans les sciences, tels que *Manou*, *Moïse*, *Salomon*, *Socrate*, *Caton*, etc., ou bien un personnage anonyme, mais revêtu d'un caractère moral, un père de famille, par exemple, auquel l'âge, l'expérience et l'amour du bien donnaient à la fois l'autorité, la compétence et la bonne volonté nécessaires pour enseigner à son fils la sagesse ou la morale. C'est ainsi que, pour donner plus d'autorité à certaines maximes renfermées dans les *Proverbes de Salomon*, on les présente comme ayant été enseignées par un père à son fils (*Proverb.* I, 8, 10, 15; II, 1; III, 1, 21; V, 1; VI, 1, 20; VII, 1). Les préceptes de morale contenus dans un poëme latin, très-répandu au Moyen Age, et intitulé *Distiques de Dionysius Cato* (*Disticha Catonis*), sont également présentés comme ayant été donnés par Caton à son fils. Ensuite, comme les trépassés, en revenant des mondes d'outre-tombe, où ils avaient pu voir la vérité face à face, passaient pour connaître mieux cette vérité et avoir plus

d'autorité pour l'enseigner que les sages appartenant encore à ce monde des ténèbres et de l'erreur, on comprend pourquoi, dans les encadrements de quelques poëmes didactiques norrains, l'enseignement est représenté comme étant fait par une personne qui est censée être revenue de l'autre monde. C'est ainsi, par exemple, que dans le poëme eddique intitulé *Incantation de Groa* (norr. *Grôu-Galdr*), une mère, évoquée par son fils, donne à celui-ci des préceptes et des enseignements propres à le guider dans la vie, de sorte que l'histoire de cette évocation est le cadre où se trouve renfermée la partie principale ou la partie didactique de l'ouvrage. L'auteur des *Cantiques de Sôl* a choisi un cadre fictif analogue, pour y faire entrer la partie didactique et principale de son poëme. En effet, il suppose qu'un père qui est entré après sa mort au ciel, redescend sur la terre et, dans une apparition nocturne, se présente à son fils pendant son sommeil, pour lui exposer, dans ce songe, certaines vérités importantes de la morale chrétienne. Il n'est pas dit explicitement dans le poëme quel était ce père et qui était ce fils, mais évidemment SÆMUND veut donner à entendre que ce fils qui reçoit ici l'enseignement est aussi l'auteur des *Chants de Sôl* qui renferment cet enseignement; il indique donc de cette manière, qu'il ne s'agit pas d'un père et d'un fils quelconques, mais qu'on doit supposer que lui-même, SÆMUND, dans sa jeunesse, a eu la visite nocturne de son père trépassé, le prêtre SIGFÛS, lequel, lui étant apparu en songe, lui aurait exposé ces principes de morale et lui aurait recommandé de les consigner par écrit dans les *Chants de Sôl*. Par l'histoire formant cet encadrement, les différentes pièces de vers, dont se composent les *Chants de Sôl*, sont donc liées et unies entre elles, parce que toutes sont censées sortir de la bouche du père et s'adresser au fils. En outre, l'enseignement renfermé dans ce poëme emprunte son autorité de la qualité même du père qui, étant descendu du ciel sur la terre et étant revenu d'outre-tombe, passe pour connaître les vérités divines mieux que tout homme, quelque sage qu'il soit, qui n'ayant pas encore passé par la mort, n'aurait pas non plus participé à la science suprême du monde des bienheureux.

Ordinairement l'histoire qui forme l'encadrement est exposée en partie au commencement et en partie à la fin de l'ouvrage. Mais dans les *Chants de Sôl*, l'histoire du père apparaissant au fils pour lui

prêcher la morale évangélique, se trouve seulement indiquée sommairement à la fin du poëme (voy. strophe 81 à 83). Aussi, en voyant le commencement *ex abrupto* des *Chants de Sól*, pourrait-on soupçonner qu'on en eût retranché une ou deux strophes qui auraient renfermé et le commencement de l'histoire devant servir d'encadrement et le commencement du premier récit ou du contenu didactique du poëme. Cependant nous avons lieu de croire que nous possédons le poëme dans son entier, avec toutes ses parties et telles qu'elles ont été composées par l'auteur, lequel a sans doute voulu imiter, par ce début brusque, certains poëmes didactiques et épiques de l'Antiquité norraine, tels que, par exemple, les *Dits de Sublime* (*Hàvamâl*), où le commencement, fait *ex abrupto*, semble également tronqué. L'encadrement imaginé par Sæmund était de sa nature, comme tous les encadrements littéraires, extrêmement élastique, de sorte que l'auteur aurait pu y renfermer un enseignement d'une longueur ou d'une étendue bien plus considérable. Cependant Sæmund n'a pas dépassé les justes limites d'un poëme didactique, et les *Chants de Sól* ont à peu près l'étendue des rhapsodies mythologiques, épiques et didactiques du paganisme norrain, ou la longueur de la plupart des poëmes de l'*Edda*.

Après avoir expliqué, dans la première partie de cet ouvrage ou dans l'Introduction au Commentaire, toutes les particularités extérieures qui tiennent au poëme des *Chants de Sól*, nous allons aborder maintenant la seconde partie, la partie principale de cet ouvrage, c'est-à-dire le Commentaire lui-même.

DEUXIÈME PARTIE DE L'OUVRAGE.

COMMENTAIRE DES CHANTS DE SÓL.

Exposition.

DE LA DIVISION GÉNÉRALE DU POËME ET DU COMMENTAIRE.

§ **26. Les différentes formes d'enseignement.** — Les *Chants de Sól*, nous l'avons vu (voy. § 18), sont un poëme didactique ayant pour but d'enseigner certaines vérités de la morale chrétienne, que l'auteur jugeait surtout nécessaire d'inculquer

à ses compatriotes et à ses contemporains. Si l'auteur de ce poëme eût été un philosophe moraliste, n'ayant qu'un but scientifique, celui d'enseigner la vérité, abstraction faite de toute circonstance, de temps et de personne, la seule forme convenable d'un tel enseignement eût été celle du discours scientifique, c'est-à-dire un exposé simple, clair et méthodique des matières et des idées qui composent la science, en un mot, la forme de l'exposé philosophique s'adressant à l'intelligence et à la raison sans ornements et sans phrases. Mais SÆMUND n'était ni essentiellement savant, ni uniquement philosophe : son but n'était pas non plus essentiellement théorique ou scientifique, et il ne s'adressait pas à des esprits élevés et cultivés, qui eussent demandé avant tout la vérité exprimée d'une manière directe et substantielle; il s'adressait au peuple qu'il fallait, afin de l'instruire, gagner, intéresser et persuader, en se servant de formes poétiques et de moyens oratoires destinés à parler plutôt au sentiment et à l'imagination qu'à la raison et à l'intelligence. Voilà pourquoi, au lieu d'employer la forme *directe* ou scientifique, SÆMUND, à l'exemple de presque tous les moralistes de l'Antiquité, de l'Orient et du Moyen Age, a présenté dans son poëme l'enseignement moral sous des formes *indirectes*, c'est-à-dire plus ou moins poétiques et oratoires. Entre les diverses formes indirectes possibles, l'auteur des *Chants de Sól* en choisit quatre, savoir : 1° la forme d'enseignement par l'*exemple*; 2° la forme d'enseignement par le *conseil;* 3° la forme d'enseignement par la *vision ;* et 4° la forme d'enseignement par le *précepte allégorico-énigmatique*. C'est d'après ces quatre formes usitées dans les *Chants de Sól* qu'on peut diviser tout le poëme en quatre parties, auxquelles vient s'ajouter, comme conclusion, un épilogue formé des strophes qui se rapportent à l'encadrement. Nous commenterons successivement ces quatre parties, en ayant soin d'expliquer chaque fois la nature et les caractères particuliers de chaque forme d'enseignement usitée dans chacune d'elles, et de faire voir d'abord quelle était l'idée abstraite ou la pensée morale que l'auteur a tâché d'inculquer à ses lecteurs en l'exprimant sous une forme concrète, et ensuite quel est le tableau concret qu'il a imaginé et retracé pour atteindre ce but et qui est précisément le contenu poétique que nous avons à commenter.

CHAPITRE VIII.

PREMIÈRE PARTIE DU POÈME.

LES CINQ EXEMPLES.

§ 27. **De l'enseignement moral donné sous forme d'exemples.** — Les vérités morales ont cela de particulier qu'ayant un but essentiellement pratique, elles ont besoin non-seulement de l'assentiment de notre intelligence, mais encore et surtout de celui de notre volonté; elles doivent, à cet effet, s'emparer de toute notre âme par l'action exercée sur l'imagination, le sentiment, la raison; et par conséquent, pour inculquer les vérités morales, il faut les faire agréer à notre volonté avec le concours de toutes nos autres facultés. Aussi l'enseignement de la morale, surtout lorsqu'il s'adresse à des esprits peu cultivés, n'aura pas autant d'efficacité s'il leur est présenté sous la forme abstraite d'une maxime, d'une sentence, d'une loi, d'un impératif catégorique, que si l'on fait usage d'une forme plus concrète, telle que celle de l'enseignement par l'histoire ou par l'exemple. Les exemples ont cet avantage qu'*ils* mènent plus directement au but pratique que les autres formes d'enseignement, parce qu'ils prouvent non-seulement qu'un précepte peut être réellement suivi et observé, mais qu'ils montrent en même temps *comment* il peut être suivi et observé. L'exemple est un moyen non-seulement de conduire à la vertu, mais aussi de dégoûter du vice et de nous faire éviter l'erreur et fuir le danger. Aussi SÆMUND dit-il dans notre poëme qu'il est bon de prendre exemple sur ce qui est arrivé aux autres (voy. p. 64). Les exemples diffèrent entre eux par le fond et par la forme. Si l'exemple choisi pour exprimer et prouver une vérité morale, est pris dans les faits *historiques*, c'est une *Histoire réelle* racontée dans un but moral. Si l'exemple choisi est *fictif*, mais revêtu de toutes les apparences et circonstances de la réalité historique, c'est une *Parabole*. Si l'exemple fictif est pris dans le monde *merveilleux*, c'est un *Conte* moral. Si, dans le conte moral, les acteurs appartiennent plus particulièrement au monde des *animaux*, c'est un *Apologue* ou une *Fable* proprement dite. Parmi ces quatre espèces d'exemples, SÆMUND n'a fait usage que de la première et de la seconde, c'est-à-dire de l'*Histoire réelle* et de la *Parabole*. Dans cette première partie des

Chants de Sôl, l'auteur expose cinq Exemples, destinés à énoncer et à prouver autant de vérités morales. Ces cinq Exemples sont : 1° la *Parabole* du brigand repentant assassiné par son hôte; 2° l'Histoire de *Unnarr* et de *Sævaldi;* 3° l'Histoire de *Svafudr* et de *Skarthedinn;* 4° l'Histoire de *Vêbogi* et de *Radey;* enfin 5° l'Histoire de *Sörli* et de *Vigôlf*. Nous allons commenter successivement ces cinq Exemples.

PREMIER EXEMPLE.

LA PARABOLE DU BRIGAND REPENTANT.

§ 28. **Le caractère violent des Normands.** — Dans l'Antiquité et surtout chez les peuples demi-barbares, tels que l'étaient les Scandinaves et les Germains, il était admis en principe, sinon d'une manière raisonnée, du moins instinctivement et comme par une convention tacite, que celui qui était supérieur par la force physique devait dominer d'une manière absolue sur celui qui était plus faible. C'était transporter par erreur dans le domaine moral et social un principe qui n'est juste et vrai que dans le monde physique; c'était appliquer une loi du monde matériel à la sphère morale et intellectuelle de l'humanité. Tous les peuples anciens ne voyaient d'abord la grandeur et la dignité de l'homme que dans sa force physique, et celui qui représentait cette force, et par suite la puissance et la gloire, était pour eux un héros, un roi, un dieu. La force seule donnait le droit et le sanctionnait; elle seule était un titre incontesté pour subjuguer, pour anéantir tout ce qui ne pouvait résister à la force. Aussi le droit du vainqueur sur le vaincu était-il illimité, et on aurait cru se déshonorer en n'en usant pas dans toute son étendue. Le droit du plus fort était en même temps le droit international de l'Antiquité, comme il l'est en grande partie encore aujourd'hui, et il a été proclamé d'une part et accepté de l'autre dans les rapports et les transactions entre le monde appelé barbare et le monde romain. Quand les Cimbres envoyèrent des ambassadeurs à Papirius, ceux-ci lui dirent « que « c'était une loi reçue chez toutes les nations que tout appartînt au « vainqueur ; que les Romains eux-mêmes n'avaient point d'autre « droit sur la plupart des pays qu'ils possédaient que celui qu'on « acquiert l'épée à la main. » Le droit de la victoire et de la conquête était respecté comme un droit divin; car dieu c'était la

puissance et la force, et le symbole du dieu *Divus* (norr. *Týr*, gr. Zeus) chez les Scythes, c'était un glaive (scythe *gaizus*, voy. § 113). L'intrépidité passait pour une grâce divine ou un don du ciel, et l'issue d'un combat, pour un jugement de Dieu. « La « valeur, dit un guerrier germain, est le seul bien propre de « l'homme; Dieu se range du côté du plus fort. » Et quand le Gaulois Brennus jeta son épée dans la balance du Romain en s'écriant: « Malheur aux vaincus! » il ne fit que confirmer une fois de plus le principe généralement adopté de son temps, que la victoire donne des droits absolus, et que le vainqueur ne doit pas avoir pitié de ceux contre lesquels la Providence ou le Destin s'était manifestement déclaré en les faisant succomber sous les coups du plus fort.

Dans le Nord, l'idée du droit que donnait la force fit naître les barbares prétentions de ces hommes violents et féroces auxquels on donnait le nom de *Pures-serges* (norr. *Ber-serkir*), parce qu'en allant au combat, ils ne portaient que leur *serge* (norr. *serkr*), c'est-à-dire une blouse de serge. Ces hommes, auxquels rien ne pouvait résister s'ils étaient dans leur *accès de rage* (norr. *berserks-gângr*, mouvement de Pure-serge), prétendaient que la supériorité en force donnait droit jusque sur la propriété du vaincu. C'est pourquoi ils provoquaient à la lutte les riches, les tenanciers (norr. *hölldar*, vieux fr. *holgues*) ou paysans propriétaires, pour trouver une occasion de les vaincre, de les tuer et de s'emparer ainsi, en vertu du droit du plus fort, de tout leur avoir. Il y avait dans les troupes d'Olaf, roi de Norvége, des *Pures-serges* qui disaient hautement qu'ils se fiaient bien plus à leurs bras et à leurs armes qu'à *Thôr* et à *Odinn;* qu'ils n'avaient d'autre religion que la confiance en leurs propres forces. Cette haute idée qu'on attachait à la force physique et par suite à la valeur guerrière qui en était la conséquence, fut encore exaltée chez les peuples scandinaves et normands par les éloges pompeux que les skaldes, depuis le septième siècle, prodiguaient, sous ce rapport, à leurs héros et à leurs princes. Antérieurement déjà, la religion elle-même rendait un hommage exagéré à la valeur et à la force physique, en enseignant que les hommes forts et vaillants entreraient seuls, par suite d'une mort sanglante, dans le séjour joyeux de la *Halle des Occis* (*Val-höll*) ou de la résidence d'*Odinn*, tandis que les hommes faibles, lâches ou morts de maladie et de vieillesse seraient relégués dans le triste séjour de l'empire de *Hel* (voy. p. 85).

§ 29. **La répression juridique de la violence.** — On conçoit d'après cela que chez les peuples anciens, du moins chez ceux d'origine gétique, la violence, le meurtre, le brigandage et la guerre, lorsqu'ils étaient exercés par le plus fort contre le faible, n'entraînaient pour celui-là, dans l'opinion et dans la morale publique, ni blâme privé ni réprobation judiciaire. Cette réprobation ne se manifestait publiquement que contre ceux qui n'avaient vaincu que par trahison et qui, au lieu d'un meurtre, avaient commis un assassinat. Dans tous les cas où l'attaque et la défense avaient pu se faire librement, régulièrement et pour ainsi dire à armes égales et *loyales*, le meurtre n'entraînait pour son auteur d'autre réprobation ni privée ni publique, si ce n'est la haine et la vengeance de la part de ceux dont les intérêts avaient été lésés par la mort de leur parent tué. Or, d'après le système patriarcal, qui était la base de tout le système politique et social des peuples germaniques et scandinaves, l'individu appartenait, non à l'État, qui n'existait pas encore, mais à la tribu et plus particulièrement à la famille; et c'était donc aussi à celle-ci et non à la communauté ou à l'État qu'appartenait, du moins dans l'origine, le droit de venger le meurtre et l'assassinat. Aussi la législation criminelle des peuples de l'Antiquité et du Moyen Age païen reposait-elle, non sur des principes de pure morale, mais, ou bien sur l'utilité sociale, comme dans le droit romain, ou bien sur l'intérêt de la famille, comme dans le droit des peuples gotho-germaniques. Appelée à défendre uniquement les intérêts de la société ou de l'État, et non pas à venger la morale outragée et les droits violés, la législation romaine ne repoussait la violence exercée contre les individus qu'autant que celle-ci troublait l'ordre et la paix de la société, et elle ne punissait pas la trahison par laquelle avait succombé un individu, à moins que cette trahison, par ses suites, si elle fût restée impunie, eût porté atteinte à la société. Le législateur des peuples germaniques et scandinaves, au contraire, intervenait, non point au nom de la société, mais uniquement au nom de la famille lésée dans ses intérêts, afin de régler la satisfaction que le meurtrier avait à donner à la famille lésée. Du moment donc où celle-ci se déclarait satisfaite, la législation criminelle n'avait plus de poursuites à exercer, ni au nom de la société, ni au nom de la morale publique. Mais, d'accord en cela avec l'opinion publique,

la législation des Goths et des Germains réservait les peines les plus sévères pour les cas de trahison. La punition du meurtre n'était envisagée dans la législation gotho-germanique qu'au point de vue de la réparation matérielle, de la satisfaction à donner par le meurtrier à la famille, c'est-à-dire au point de vue de la composition, ou, comme on disait, du *paiement pour l'homme tué* (all. *Wergeld*). La famille avait, du moins dans l'origine, le droit de refuser la satisfaction qui lui était offerte; elle pouvait pousser la vengeance jusqu'à tuer le meurtrier. Il était donc établi, sinon dans la législation, du moins dans la morale publique, qu'il était permis aux membres d'une famille de tuer, par droit de talion ou par *vengeance*, un homme qui avait été le meurtrier d'un des leurs.

§ **30. L'idée que Sæmund oppose à la violence.** — Tels étaient les principes de morale et de législation chez les Normands avant le christianisme. L'Évangile apporta d'autres principes et un autre esprit. A l'indulgence du paganisme pour le meurtre, il opposa la réprobation absolue de l'homicide et le commandement absolu : « *tu ne tueras pas.* » Il défendit le meurtre, non pas parce qu'il était une lésion des intérêts de la société, comme l'envisageait la législation romaine, ni parce qu'il était une violation des intérêts de la famille, comme l'envisageait la législation normande; il le défendit, parce qu'il était une lésion des intérêts terrestres et éternels de l'individu, considéré comme enfant de Dieu et comme inviolable à ce titre. La législation des peuples chrétiens défendit donc également d'une manière absolue l'homicide commis par vengeance, même l'homicide commis sur un meurtrier. Toutefois, influencée par la législation des Romains et par celle de Moïse, elle reconnut à l'État le droit de punir le meurtrier de la peine de mort. A cette seule exception près, tuer un homme c'était, d'après l'Évangile, commettre un péché mortel. Or, le clergé chrétien pouvait bien encore arriver à faire sentir aux Normands ce qu'il y avait de criminel et de coupable dans l'homicide accompli sur un innocent; mais il ne parvint que difficilement et peu à peu à leur inspirer de l'horreur pour un homicide commis sur un traître ou pour un meurtre commis par un motif supposé légitime de vengeance. Ne pouvant pas inspirer, sous ce rapport, à ces peuples un sentiment moral plus délicat et plus vrai, ni, par suite, de l'aversion pour un tel acte de vengeance sanglante, il fallait au moins

songer à en détourner les esprits par la crainte d'une punition éternelle qui serait infligée à celui qui commettrait un tel acte de vengeance. Voilà pourquoi l'auteur des *Chants de Sôl*, voulant établir qu'il n'est pas permis de tuer un homme, quelque criminel qu'il soit, ni pour quelque motif réputé légitime que ce soit, s'appuie principalement sur cette pensée qu'on ne peut pas savoir si cet homme pervers ne vient pas d'être touché de la grâce divine et s'il ne s'est pas repenti de manière à être redevenu un enfant de Dieu; de sorte qu'en tuant un homme qui est en état de grâce, non-seulement on sera puni pour avoir tué un enfant revenu à Dieu, mais on assume aussi sur soi la responsabilité et l'expiation, dans l'enfer, des crimes et des péchés que cet homme a commis antérieurement à son état de grâce. Telle est en effet la pensée que l'auteur des *Chants de Sôl* a exprimée dans le premier Exemple. Il s'agit maintenant encore de montrer comment il a revêtu cette pensée d'une forme concrète, en imaginant la Parabole du brigand repentant.

§ 31. La Parabole du brigand repentant.—Par une saisissante hypotypose, l'auteur retrace à notre imagination un homme féroce, un brigand semblable à ces *Pures-serges* du nord (voy. p. 50), lequel, comme les *Cacus*, les *Sinis*, les *Périphétès*, etc., de la mythologie ancienne, guettait les voyageurs pour leur arracher la vie et leur avoir. Ce brigand avait établi sa cabane à l'entrée d'un de ces ravins qui, à défaut de chemins battus, servaient, dans les montagnes de la Norvége et de l'Islande, de passage aux voyageurs. Là, il les attendait, et, semblable à la louve de la *Divine Comédie* (canto I, terz. 32), il ne laissait passer personne vivant, mais assassinait les gens traîtreusement.

1. *F*è ok *f*iörvi rænti *f*irða kind
L'avoir et la vie il les arrachait aux gens du peuple,
sà hinn *g*rimmi *g*reppr;
Cet oppresseur féroce;
*y*fir *þ*à götu, *e*r hann varðaði,
Par les défilés, où il guettait,
nâði êngi *k*vikr *k*omask.
Nul ne parvint à passer vivant.

Ce brigand n'exerça jamais l'hospitalité envers les voyageurs dont il faisait ses victimes; et cependant l'hospitalité était regardée comme

un devoir sacré chez les peuples scandinaves, et elle était pratiquée même par les hommes les plus pervers. En faisant de nombreuses victimes, le brigand suscita aussi de nombreux vengeurs. Un homme auquel il avait tué un parent médita une vengeance sanglante. Un soir, que le brigand était déjà rentré dans sa cabane, un inconnu, ayant l'extérieur d'un voyageur pauvre, déboucha du ravin et vint demander l'hospitalité à cet homme inhospitalier. Bien qu'il eût des armes cachées sous ses habits, et qu'il fût prêt à tout événement, l'étranger, pour ne pas trahir son hardi projet de vengeance, feignit d'abord d'être intimidé rien que par la vue et la présence de son hôte redoutable. Cependant le brigand, touché subitement de la grâce divine, et par suite de cette influence céleste, éprouvant de la compassion pour l'étranger, exerça envers lui l'hospitalité à bonne intention, en songeant à Dieu et en se repentant de sa méchanceté antérieure. Dès lors il pouvait dire comme Manfred dans le *Purgatoire* (canto 3, terz. 40) :

Je me rendis
En pleurant à Celui qui volontiers pardonne.

Horribles furent mes péchés;
Mais la Bonté infinie a de si grands bras
Qu'elle y reçoit tout ce qui retourne à Elle.

Contrairement à ses habitudes de précaution, le brigand repentant se coucha sans s'attendre à mal de la part de l'étranger. Mais dans la nuit celui-ci songea à mettre à exécution son projet de vengeance, et oubliant qu'il allait commettre un acte de trahison atroce, en tuant celui qui l'avait accueilli amicalement sous son toit, il l'assassina pendant son sommeil. Le brigand repentant, se sentant frappé à mort, recommanda en mourant son âme à Dieu. Étant en état de grâce, il fut accueilli au ciel, où il put dire comme cette âme au purgatoire (*Purgatorio*, canto 5, terz. 18) :

Nous fûmes tous morts de violente mort
Et pécheurs, jusqu'à l'heure dernière;
Lors un rayon du ciel nous a frappés.

De sorte que, repentants et pardonnés,
Nous quittâmes la vie, pacifiés avec Dieu
Qui nous presse du désir de le voir.

Quant à l'assassin, parce qu'il a tué un homme repentant qui était en état de grâce, il expiera non-seulement son propre crime, mais

encore tous ceux que sa victime avait commis avant sa conversion ; il subira dans l'enfer le supplice des brigands décrit ci-dessous (voy. strophe 64) dans les *Chants de Sól.*

Après ces explications, on comprendra aisément le récit du poëte que voici :

2. *E*inn hann *á*t opt hardla,
Il mangeait tout seul, toujours farouche,
alldri bauð hánn *m*anni til *m*atar;
Jamais il n'invita personne à son repas.
âðr enn *m*ôðr ok *m*egin lìtill
Voilà que fatigué et faible de moyens
*g*estr *g*ângandi af *g*ötu kom.
Un hôte voyageur sortit du ravin.

3. *D*rykks of *þ*urfi hinn *d*æsti maðr
Il sembla avoir besoin de boire, cet homme harassé;
ok lêzk *v*anmettr *v*ëra :
Et il feignit aussi d'avoir faim :
*h*ræddu hiarta *h*ann lêzk trùa .
Il feignit de se confier, le cœur tremblant,
*þ*eim ër âðr hafði *v*âlyndr *v*ërit.
A celui qui naguère était si malveillant.

4. *M*at ok drykkiu veitti hann *þ*eim ër *m*ôðr var
Celui-ci présenta mets et boisson à l'homme fatigué,
alt af *h*eilum *h*ug ;
Dans une intention toute bienveillante;
*g*uðs hann *g*âði, *g*ôðu honum beindi,
Il songea à Dieu; il combla l'autre de bienfaits,
*þ*vì hann hugðisk *v*âligr *v*ëra.
Car il se sentit être bien méchant.

5. *U*pp hinn stôð, *i*llt hann hugði;
L'autre se leva en songeant à mal;
eigi var *þ*arfsamliga *þ*egit ;
Il ne s'était pas fait traiter par besoin;
*s*ynd hans *s*vall, *s*ofandi myrði
Son péché se gonfla — il assassina l'endormi,
*f*rôðan, *f*iölvaran.
Le prudent, le précautionné.

6. *H*imna-guð bað hann *h*iâlpa sêr
Celui-ci pria le Dieu des cieux de le secourir
Þâ hann *v*eginn *v*aknadi :
Lorsque frappé il s'éveilla :
En *s*â gat við *s*yndum taka
Mais l'autre se chargea des péchés
ër hann hafði *s*aklausan *s*vikit.
De celui qu'il avait trahi quoique justifié.

7. *H*elgir englar kômu ûr *h*imnum ofan,
Les anges saints vinrent du haut des cieux
ok tôku *s*âl hans til *s*în :
Et accueillirent, chez eux, son âme :
î hreinu *l*ífi hon skal æ *l*ifa
Dans une vie pure elle vivra éternellement,
*m*ëð al-*m*âtkum guði.
Auprès de Dieu le Tout-Puissant.

Cette Histoire, dont la signification morale ressort facilement d'elle-même, bien qu'elle ne soit pas énoncée explicitement à la fin du récit, expose un cas particulier devant prouver une vérité générale; et, sous ce rapport, elle ressemble à un apologue qui, lui aussi, présente un cas particulier devant prouver une vérité morale générale. Mais ce récit diffère d'un apologue, en ce qu'il ne repose pas, comme celui-ci, sur un fait merveilleux ; car il expose un fait ressemblant à une histoire réelle, et qui a bien pu se passer tel qu'il est raconté dans cet Exemple. Cependant, comme l'auteur du poëme n'indique pas les noms des personnes mises en scène, il est à présumer que ce n'est pas là une histoire réelle ou traditionnelle, mais un récit fictif qui a, il faut en convenir, toute la vraisemblance d'une histoire réelle. C'est donc une *parabole*, mais une parabole à laquelle la moralité ne se trouve pas ajoutée explicitement, semblable en cela à certaines paraboles de l'Évangile, comme p. ex. celles du Semeur (St Marc IV, 3-9), des Vignerons (St Marc XII, 1-11), de l'Économe infidèle (St Luc XVI, 1-8), etc.

DEUXIÈME EXEMPLE.

L'HISTOIRE DE UNNARR ET DE SÆVALDI.

§ 32. Dieu seul dispose. — Chez une race aussi active et entreprenante que l'étaient les Scandinaves et les Normands, on

devait arriver tout naturellement et spontanément à cette pensée que chacun est l'artisan de son propre bonheur, et qu'avec de l'intelligence, de la prudence, du courage et de la force, on peut échapper aux coups du sort et se maintenir dans le bien-être. Cette manière de voir, qui faisait dépendre tout bonheur terrestre de l'action de l'individu, n'était pas favorable pour porter les hommes à la religion, laquelle consiste précisément dans le sentiment de l'impuissance humaine en présence des accidents de la vie, et par suite dans le recours à Dieu, afin que, lui, il nous mette à l'abri de ces accidents, ou du moins des angoisses qu'ils nous causent. Aussi le prêtre Sæmund, l'auteur des *Chants de Sól*, jugea-t-il nécessaire d'opposer à cette manière de voir irréligieuse cette pensée et cette croyance chrétienne que l'homme est sous la main de Dieu et que Dieu seul dispose de notre sort. L'auteur énonce d'abord cette vérité sous forme de pensée sententieuse, et puis, pour prouver l'impuissance de l'homme à se maintenir par lui-même dans le bonheur, il cite l'exemple de *Unnarr* et de *Sævaldi* qui se croyaient à l'abri de l'adversité, et qui furent néanmoins plongés dans le plus affreux malheur, puisqu'ils furent dépouillés de tous leurs biens et envoyés dans l'exil, où ils coururent les forêts comme des *loups* (norr. *vargr*, exilé, loup). Ce fait, qui, sans doute, s'était passé quelques années auparavant en Islande, bien que les sagas n'en parlent pas, était encore dans la mémoire de tout le monde, de sorte que Sæmund a pu se contenter de le rappeler en peu de mots.

Cette histoire de *Unnarr* et de *Sævaldi* est ici rapportée comme un Exemple historique proprement dit; ce n'est pas une Parabole, mais une Histoire réelle qui doit prouver, à titre d'Exemple historique, la vérité générale que l'auteur avait d'abord énoncée sous forme de pensée religieuse.

8. *Auð* nê heilsu ræðr êngi maðr,
De sa fortune et de son salut, nul homme n'en dispose,
þô honum *g*ângi *g*reitt ;
Bien que tout lui fût facile;
*m*argan þat sœkir ër *m*inst of varir;
Maint est trahi par ce qu'il craint le moins;
êngi ræðr *s*ættum *s*iâlfr.
Personne ne dispose lui-même de la paix.

9. *E*kki ϑeir hugðu *U*nnarr ok Sævaldi,
Jamais Unnarr et Sævaldi n'ont pensé
at ϑeim mundi *h*eill *h*rapa;
Que leur bonheur pourrait s'écrouler;
*n*aktir ϑeir urðu ok *n*æmir hvîvetna,
Ils furent mis à nu et dépouillés de tout,
ok runnu, sem *v*argar, til *v*iðar,
Et coururent, comme des loups, à la forêt.

TROISIÈME EXEMPLE.

L'HISTOIRE DE SVAFUDR ET DE SKART-HEDINN.

§ 33. **Malheur causé par l'amour.** — Bien que vivant dans des pays froids, ou, comme dit lord Byron, dans le *Nord moral* (*moral North*), les Normands, grâce à l'énergie de leur tempérament, avaient cependant toute la fougue des passions des peuples méridionaux. L'ardeur de l'amour chez eux se compliquait ordinairement d'autres passions, notamment de celles de l'orgueil et de la jalousie. Chez les peuples scandinaves, la jeune fille pouvait choisir librement son mari : or, comme il y avait souvent plusieurs prétendants, ceux qui durent être refusés ne se sentaient pas tant frustrés dans leur amour que blessés, par ce refus, dans leur valeur personnelle et leur dignité d'homme. Aussi, de même que dans l'Inde ancienne, le *choix personnel* (sansc. *svayamvara*) d'un époux que les filles des rois faisaient dans la réunion solennelle des princes prétendants, causait souvent de grandes guerres, nous voyons aussi, chez les peuples scandinaves, non-seulement dans les familles princières et nobles, mais jusque dans celles des paysans libres, que le refus de donner sa fille à tel ou tel prétendant attira au père de grandes inimitiés. Quelquefois les jeunes personnes crurent pouvoir éviter ces inconvénients en ne se prononçant pas franchement pour tel ou tel poursuivant, et en les laissant tous aussi longtemps que possible dans l'incertitude. Cette manière d'agir à l'égard d'hommes d'un caractère énergique et passionné, loin de conjurer les malheurs, amena au contraire inévitablement de plus grandes catastrophes. Car cette incertitude où on laissait les prétendants, semblait justifier leur espoir, et, après ces avances faites à tous, la préférence accordée à l'un d'eux semblait aux autres une trahison

commise contre leur personne. Or, le moindre soupçon de trahison alluma toutes les passions des hommes du Nord (voy. § 29).

Le christianisme ne put pas apporter un remède immédiat et direct, ni à cet état de choses, ni à cette disposition d'esprit et de caractère de la nation ; il ne pouvait que signaler le danger, en engageant les fidèles à se mettre en garde contre le démon de l'amour. Aussi, pour inspirer cette défiance salutaire, l'auteur des *Chants de Sól*, après avoir énoncé que beaucoup de malheurs proviennent de l'amour, cite comme exemple le sort tragique de deux jeunes hommes, qui, s'étant épris d'amour pour la même femme, d'amis les meilleurs qu'ils étaient auparavant, sont venus à se haïr au point qu'ils se sont donné réciproquement la mort en combat singulier.

10. *M*unaðar rîki hefir *m*argan tregat;
Le pouvoir de l'amour a affligé maint homme ;
opt verðr *k*valræði af *k*onum :
Les chagrins proviennent souvent des femmes :
*m*eingar ϑær urðu ϑô hinn *m*âttki guð
Elles devinrent pernicieuses, bien que le puissant Dieu
*sk*apti *sk*îrliga.
Les ait créées pures.

11. *S*âttir ϑeir vâru *S*vafudr ok *S*kart-Hêdinn ;
Ils étaient amis Svafudr et Skard-Hedinn;
hvârrgi mâtti *a*nnars *â*n vera ;
Aucun ne pouvait vivre sans l'autre ;
fyrr ën ϑeir *æ*ddusk fyr *e*ini konu ;
Jusqu'à ce qu'ils enragèrent pour la même femme ;
hon var ϑeim til *l*ŷta *l*agin.
Elle était destinée à causer leur perte.

12. *H*vârkis ϑeir gâðu fyr ϑâ *h*vîtu mey
Pour cette vierge blanche, ils ne regardaient plus à rien,
leiks nê liôsra daga ;
Ni aux jeux, ni aux jours sereins :
öngvan hlut mâttu ϑeir *a*nnan muna
Ils ne pouvaient plus penser à autre chose
ën ϑat it *l*iôsa *l*ik.
Qu'à cette figure brillante.

13. *D*aprar *ϑ*eim. ur*ð*u hinar *d*immu nætr,
Tristes leur devinrent les nuits obscures,
öngvan mâttu *ϑ*eir *s*ætan *s*ofa;
Ils ne pouvaient goûter un doux sommeil ;
ën af *ϑ*eim *h*armi rann *h*eipt saman
Puis, leur amertume se condensa en haîne
millum *v*irktar *v*ina.
Entre ces amis excellents.

14. *F*âdæmi ver*ð*a î *f*lestum stö*ð*um
Les extravagances, dans la plupart des cas,
*g*oldin *g*rimmliga :
Sont expiées cruellement : —
â *h*ôlm *ϑ*eir gêngu fyr hit *h*orska vîf
Ils descendirent dans l'arène pour cette gentille femme
ok fêngu *b*a*ð*ir *b*ana.
Et reçurent tous deux la mort.

Cette Histoire doit servir de confirmation à cette vérité générale énoncée d'abord par l'auteur que beaucoup de malheurs sont causés par l'amour[1]. C'est donc un Exemple proprement dit, c'est-à-dire un fait particulier devant éclaircir, expliquer ou prouver une idée générale. Cet Exemple choisi n'est sans doute pas fictif : car ce qui fait présumer que c'est une histoire qui s'est passée réellement, c'est l'indication précise des noms de *Svafudr* et de *Skard-Hedinn*. Il est vrai que l'allitération qui unit ces deux noms pourrait faire soupçonner qu'ils ne soient pas historiques, mais qu'ils aient été inventés précisément en faveur de l'allitération. Cependant, supposé que ces noms soient fictifs, l'Histoire elle-même pourrait bien être réelle. Des événements tragiques semblables à l'Histoire de *Svafudr* et de *Skart-Hedinn* sont arrivés fréquemment dans le Nord. Le fait histo-

[1]Cette idée se retrouve fréquemment exprimée, avec une teinte de mélancolie, dans les poésies des peuples germaniques, depuis le *Nibelungen nôt* où nous lisons :

« ez ist an manigen wiben vil dicke worden schin
« *wie liebe mit leide ze jungest lônen kan.*
« Dans mainte femme bien souvent il est devenu manifeste
« Comment l'amour, à la fin, a été récompensé de chagrin,

jusqu'au *Freyschütz de Kind* où il est dit :

Ja! Liebe pflegt mit Kummer	Oui! l'amour a coutume de toujours
Stets Hand in Hand zu gehen.	Tenir par la main la souffrance.

rique qui ressemble le plus à cette Histoire, c'est le duel dans lequel périrent, en 1013, à *Vardal* en Norvége, les deux skaldes islandais, *Gunnlaug*, fils de Illugi-le-Noir, et *Hrafn*, fils d'Önund, lesquels étaient d'abord amis intimes, quoique rivaux l'un de l'autre, mais devinrent des ennemis irréconciliables lorsque *Hrafn* eut épousé la belle *Helga*, fille de Thôrstein, laquelle avait d'abord été fiancée à *Gunnlaug*. Cette histoire est racontée dans la *Gunnlaugs Ormtungusaga*, qu'on attribue à ARI-LE-SAVANT (voy. p. 18), le contemporain de SÆMUND fils de Sigfûs.

QUATRIÈME EXEMPLE.

L'HISTOIRE DE VÊBOGI ET DE RADEY.

§ 34. **L'orgueil avant-coureur de la chute.** — L'orgueil détourne de Dieu ; aussi Dieu punit-il les orgueilleux. Telles sont les vérités que l'auteur veut mettre en relief. Pour les prouver, il cite l'exemple de *Vêbogi* et de sa femme *Radey*. Ces deux époux étaient riches, et leurs richesses les rendirent orgueilleux. Ils croyaient, comme *Unnarr* et *Sævaldi* (voy. p. 57), que leur bonheur serait inébranlable; ils n'avaient confiance qu'en eux-mêmes, et ainsi ils se détournèrent de Dieu. Ensuite, leur orgueil et leur outrecuidance les poussèrent à la luxure, à la dissipation et au mépris des autres, et par là ils s'éloignèrent encore davantage de Dieu. Mais Dieu, préférant leur salut éternel à leur bien-être temporel, pour les corriger et les amener à résipiscence, les plongea dans la misère au point qu'ils furent obligés de mendier dans la froideur de l'hiver et dans la chaleur de l'été. Leurs corps se couvrirent d'ulcères, de sorte qu'ils demandèrent et obtinrent par pitié dans les différentes maisons la faveur de s'asseoir au foyer pour se réchauffer pendant les accès de fièvre qui les prenaient. Voici comment l'auteur raconte cette Histoire :

15. *O*fmetnað drýgia skyldi éngi maðr
Nul homme ne devrait agir avec outrecuidance,
ϑat hefik *s*annliga *s*êt ;
Comme je l'ai vu véritablement :
ϑvî-at ϑeir *h*verfa ër *h*ânum fylgia
Puisque ceux qui s'y laissent aller se détournent
*f*lêstir guði *f*râ.
De Dieu pour la plupart.

16. *R*ik ϑau vâru *R*âdey ok Vêbogi,.
Ils étaient riches, Radey et Vêbogi,
ok hugδusk *g*ott eitt *g*era
Et pensaient seulement à se bien porter;
nû ϑau *s*itia ok *s*ârum snûa
Maintenant ils sont assis, tournant leurs ulcères
ŷmsum *e*ldi til.
Vers différents foyers.

17. *A* sik ϑau trûδu ok ϑôttusk *e*in vera
Ils n'avaient confiance qu'à soi et croyaient être seuls
*a*llri ϑiôδ *y*fir :
Supérieurs à toutes gens :
ën ϑô leizk ϑeirra hagr
Cependant leur bien-être fut envisagé
*a*nnan vëg *a*lmâtkum guδi.
Autrement par Dieu le Tout-Puissant.

18. *M*unaδ ϑau drŷgδu â *m*arga vëgu
Ils s'adonnaient aux voluptés de différentes manières
ok höfδu *g*ull fyr *g*amni :
Et ils se faisaient un jeu de l'or :
nû ër ϑeim *g*oldit ër ϑau *g*ânga skolu
Maintenant ils en sont payés, obligés de mendier
milli *f*rosts ok *f*una.
Par la froidure et par la chaleur.

Les expressions : « *maintenant* ils sont assis, » etc., et « *maintenant* ils en sont payés, » prouvent que *Vêbogi* et *Radey* vivaient encore du temps de l'auteur, et que, par conséquent, cet Exemple est une histoire réelle ou un Exemple historique proprement dit.

CINQUIÈME EXEMPLE.

L'HISTOIRE DE SÖRLI ET DE VÎGÔLF.

§ **35. Il ne faut se fier qu'à bonnes enseignes.** — Le courage, lorsqu'il s'appuie sur le sentiment de la force physique ou de l'énergie morale est, de sa nature, plus ou moins téméraire et ne tient pas compte des conseils de la prudence, laquelle, il est vrai, en s'exagérant, touche parfois presque à la lâcheté. C'est pourquoi les Normands, de peur de paraître lâches, rejetaient souvent les

conseils de la prudence et affrontaient avec témérité les plus grands périls. Cependant, le courage le plus éprouvé se trouvait réduit à l'impuissance, en présence de la trahison ou d'une force supérieure; et dans ces temps barbares, où régnait le droit du plus fort, la faiblesse ne pouvait échapper à l'oppression qu'en luttant contre la force par la prudence et par la ruse. Aussi la sagesse normande, se mettant en contradiction avec les instincts courageux du caractère national, recommandait-elle sans hésitation non-seulement la prudence (voy. *Hâvamâl*, 1), mais encore la ruse et même la fraude contre les ennemis. De là ce phénomène surprenant (qu'on remarque du reste aussi chez d'autres peuples), que les Normands étaient distingués par des qualités contraires qui semblaient s'exclure; ils étaient à la fois courageux et rusés. Cependant une certaine bonhomie et la franchise naturelle aux peuples de race gétique les préservaient le plus souvent de tout soupçon de trahison et leur faisaient rejeter l'emploi de la prudence et de la ruse. Le christianisme, introduit dans le Nord, renforçait encore cette confiance qu'on avait en les actes et les paroles d'autrui et, en éloignant la crainte qu'on avait d'être trahi, diminuait aussi d'autant le prix qu'on attachait à la prudence si fortement recommandée par la sagesse normande. Le prêtre SÆMUND crut, dans les *Chants de Sôl* devoir recommander de nouveau la prudence et la ruse, et il les recommande même au delà de ce que permettait l'esprit évangélique. L'Évangile dit, il est vrai : *Soyez prudents comme les serpents;* mais il détermine la mesure de cette prudence, en ajoutant le restrictif obligé : *et sans fraude comme les colombes*. SÆMUND va plus loin; la recommandation qu'il fait d'user de fraude envers ses ennemis semble empruntée à la morale du paganisme romain ou à celle du paganisme norrain. Dans le 26ᵉ distique du premier livre de DIONYSIUS CATO (voy. p. 44), il est dit :

> Qui simulat verbis, nec corde est fidus amicus,
> Tu quoque fac pariter, sic ars deluditur arte.
> Si quelqu'un feint en paroles et n'est point de cœur ami fidèle,
> Toi rends-lui la pareille; ainsi l'artifice est déjoué par l'artifice.

et la 45ᵉ strophe des *Dits de Sublime* (*Hâvamâl*) énonce ceci :

> Si tu as un ami dans lequel tu as mauvaise confiance
> Et dont tu voudrais obtenir du bien;
> Il faut lui parler joliment et penser avec ruse,
> Et rendre mensonge contre bourde.

Quoique chrétien, SÆMUND, lui aussi, dit qu'il faut faire des mensonges à ses ennemis. Ensuite, pour établir qu'il ne faut pas se fier à ses ennemis, même s'ils semblent réconciliés avec nous, cet auteur cite l'exemple de *Vîgôlf* qui, avec son frère, a assassiné traîtreusement *Sörli* qui s'était fié à eux. D'anciennes inimitiés existaient entre la famille de *Sörli* et celle de *Vîgôlf*. Le frère de ce dernier avait déjà tué un frère à *Sörli*, et pour attirer dans le piége encore celui-ci, il lui donna rendez-vous sous prétexte de traiter avec lui pour la composition que lui et *Vîgôlf* voulaient lui payer pour le meurtre. *Sörli* vint trouver *Vîgôlf* et son frère, qui se montrèrent empressés de se réconcilier avec lui. Mais lorsque, le lendemain, il passa avec eux par un ravin de la *Vallée de Rygr*, ils l'assassinèrent et le coupèrent en plusieurs morceaux, qu'ils jetèrent dans une citerne. Ce crime, commis avec trahison, les meurtriers l'expieront dans l'enfer, où ils resteront éternellement ou, comme s'exprime l'auteur, « où ils seront rappelés *bien tard* de leurs tourments. » Cette histoire, le poëte la raconte en ces termes :

19. *Ó*vinum *ϑ*înum trûðu *a*ldrêgi,
Ne te fie jamais à tes ennemis,
*ϑ*ô *ϑ*ër *f*agrt mæli *f*yrir :
Bien qu'ils te fassent de belles paroles :
*g*ôðu *ϑ*û heit; *g*ott ër annars
Promets leur de bonnes choses; il est bon de prendre
*v*îti at hafa fyr *v*arnaði.
Le malheur d'autrui pour avertissement.

20. *S*vâ hânum gafsk *S*örla hinum gôðrâða
Voici ce qui arriva à ce bienveillant Sörli
*ϑ*â ër hann flýði â *v*ald hans Vîgôlfs :
Lorsqu'il se mit au pouvoir du frère de Vîgôlf :
*t*ryggliga hann *t*rûði, ën hinn at *t*âlum varð,
Il se fia en toute confiance à celui qui allait le trahir,
sînum *b*rôður *b*ana.
Au meurtrier de son frère.

21. *G*rið hann *ϑ*eim seldi af *g*ôðum hug,
De bonne foi il leur accorda réconciliation,
ën *ϑ*eir hêtu hânum *g*ulli î *g*egn :
Et ils lui promirent par contre de l'or :

sâttir lêtusk, međan saman drukku,
Ils semblaient reconciliés, lorsqu'ils burent ensemble,
ĕn ϑô kômu flærđir fram.
Et cependant des trahisons se produisirent.

22. En ϑâ eptir â öđrum degi,
Et ensuite, le jour suivant,
ĕr ϑeir höfđu î Rŷgiarđal riđit,
Quand ils chevauchèrent dans la Vallée de Rygr,
svërđum ϑeir meiddu ϑann ĕr saklaus var,
Ils le frappèrent de leurs épées, bien qu'il fût sans coulpe,
ok lêtu hans fiörvi farit.
Et firent s'en aller sa vie.

23. Lîk hans ϑeir drôgu â leynigötu
Ils traînèrent son cadavre dans un ravin écarté
ok brytiuđu î brunn niđr
Et le jetèrent par morceaux dans une citerne :
dylia ϑeir vildu, eñ drôttinn sâ,
Ils voulaient le cacher, mais le Seigneur le vit,
heilagr himnum af.
Le Saint, du haut des cieux.

24. Sâl hans bađ hinn sanni guđ
Dieu, le vrai, invita son âme à entrer
î sinn fögnuđ fara :
Auprès de lui dans ses joies :
söku dôlgar hygg-ĕk sîđla muni
Mais ses ennemis criminels seront, je pense, bien tard
kallađir frâ kvölum.
Rappelés de leurs tourments.

L'indication des noms de *Sörli* et de *Vigôlf*, et du nom de la *Vallée de Rygr* (Vallée de l'Épée, voy. p. 119), ainsi que certains traits et détails exprimés dans le récit, nous portent à croire que cet Exemple renferme une histoire réelle qui s'est passée du temps de l'auteur des *Chants de Sôl*. Il est vrai que nous ne connaissons pas de vallée en Islande qui porte le nom de *Vallée de Rygr*. Peut-être se trouvait-elle en Norvége, dans le district des *Ryges* ou des *Roges* (norr. *Rogaland*), et alors ce serait en Norvége et non en Islande que le fait raconté dans cet Exemple aurait eu lieu.

L'histoire de Sörli et de Vîgôlf termine la première partie des *Chants de Sôl*, dans laquelle l'enseignement moral est donné sous forme d'*Exemples;* nous passons maintenant au Commentaire de la seconde partie, dans laquelle l'enseignement moral est présenté sous forme de *Conseils*.

CHAPITRE IX.

SECONDE PARTIE DU POÈME.

LES SEPT CONSEILS.

§ 36. Les différentes formes du Dit moral. — Tout enseignement a pour but ou bien de faire connaître à l'auditeur un objet qui lui est inconnu, en lui en donnant la description ou la notion, ou bien d'exposer des idées sur un objet qui lui est déjà connu. Ce dernier cas étant le plus fréquent dans l'enseignement, l'exposition d'idées s'y rencontre aussi plus souvent que la description. Le *discours*, c'est-à-dire la forme la plus appropriée à l'enseignement (voy. p. 47) est à la fois l'exposé d'une suite d'idées et de certaines notions sur un sujet donné, et le discours sera d'autant plus étendu et plus explicite que la matière du sujet sera plus difficile à expliquer. Cependant dans l'enseignement de la morale il s'agit bien moins d'exposer des idées que de persuader, c'est-à-dire de porter la volonté de l'individu à agir conformément à la loi. L'enseignement moral, à moins qu'il ne tende à être essentiellement philosophique, ne se proposera pas non plus de faire l'exposé méthodique de l'ensemble de la doctrine; il exposera plutôt des pensées détachées sur tel ou tel devoir ou sur telle ou telle obligation. Voilà pourquoi, dans l'Antiquité, en Orient et au Moyen Age, la forme la plus usitée pour l'enseignement moral, c'est la forme de l'énoncé ou du *Dit* (all. *Spruch*, norr. *mâl*). Elle est de toutes les formes indirectes celle qui est la plus rapprochée du discours. Mais n'étant que l'énoncé d'une seule pensée, le *Dit* n'a pas l'étendue du discours, qui se compose de plusieurs pensées ou propositions liées entre elles; cependant il est, comme le discours, l'expression directe et abstraite de la pensée, au point qu'une suite de Dits moraux qui s'enchaînent les uns aux autres ressemble à un discours de morale. Le *Dit* diffère de la simple proposition en ce qu'il parle d'un ton plus solennel, plus apodic-

tique, et qu'il revêt une forme plus oratoire et plus poétique. Les Dits moraux sont de différentes espèces. Lorsqu'ils expriment une vérité générale d'une manière toute théorique et abstraction faite de toute application à une circonstance donnée, ils portent le nom de *Sentences morales* (gr. *gnomè*, norr. *mâl*). Si la Sentence morale est présentée comme le résumé de vérités importantes, elle porte le nom d'*Aphorisme*. Si l'Aphorisme est d'une importance telle qu'on doive le prendre pour règle suprême de conduite, il porte le nom de *Maxime* (lat. *Maxima sententia*). Si les Maximes sont énoncées avec une autorité surhumaine, elles prennent le nom d'*Apophthegmes*. C'est ainsi que les Dits du Christ dans les Évangiles sont à proprement parler des Oracles ou des Apophthegmes. Si l'Aphorisme ou la Maxime est présentée sous forme d'exhortation ou de semonce, il porte le nom de *Parainèse* (gr. *Paraïnesis*); et une collection de telles Semonces portait en vieux français le nom de *Reprouvier* (*Reprochier*). Si l'Aphorisme est présenté avec l'intention qu'il soit directement et immédiatement utile à l'auditeur, il porte le nom de *Conseil* (norr. *râd*). Si le *Dit* moral exprime une vérité considérée généralement comme utile et qui est souvent répétée ou citée comme telle, il prend le nom de *Dicton* ou d'*Adage*. Enfin, si le *Dicton* est entré tellement dans la tradition populaire que non-seulement le fond mais aussi la *forme* se transmettent invariables de bouche en bouche, il prend le nom de *Proverbe*.

Dans les anciens poëmes norrains, le nom de *mâl* (Dits, voy. p. 28) désigne indistinctement tantôt les Dits *mythologiques* ou *scientifiques*, comme dans le *Vafthrudnis-mâl* (Dits de Vafthrudnir) et le *Grimnis-mâl* (Dits de Grimnir), tantôt les Dits *moraux*, comme dans le *Hava-mâl* (Dits de Sublime) et le *Lodfafnis-mâl* (Dits de Lodfafnir). Les *Dits* moraux sont le plus souvent présentés sous forme de conseil, comme dans le *Lodfafnis-mâl*. L'auteur des *Chants de Sôl*, dans la seconde partie de ce poëme, emploie aussi le *Dit* comme une forme usitée dans l'enseignement moral; et comme cet enseignement est supposé être fait ici par un père à son fils (voy. p. 44), l'auteur a convenablement présenté ses Dits moraux sous la forme de *Conseils* donnés par ce père à son fils. Ces Dits sont au nombre de *sept*, que Sæmund appelle lui-même les *Sept Conseils*. Ce nombre est choisi d'abord, parce que, dans l'enseignement, les Norrains, comme en général les anciens, aimaient qu'il y eût un nombre déterminé de points

à enseigner, et ce nombre déterminé était ordinairement encore un nombre sacré, soit *trois*, soit *sept*, soit *neuf* (cf. *Grôugaldr*). Ensuite Sæmund préféra le nombre sept parce qu'il correspondait aux sept jours de la semaine. Car, d'après son intention, chaque jour de la semaine, on devait prendre pour sujet de méditation un des sept Conseils renfermés dans la seconde partie des *Chants de Sôl*. Nous allons commenter successivement les sept Dits ou les sept Conseils donnés par le Père au Fils pour les sept jours de la semaine.

PREMIER CONSEIL.

IL FAUT SE RENDRE PROPICES LES SAINTES.

§ **37. Les Saintes protectrices.** — Le paganisme norrain croyait à des déités bienveillantes intéressées au salut et à la conservation du monde et des hommes. On les désignait sous le nom de *Nornes* (p. *nas-vun*, *nar-un*, *naurn*, aimant le salut, l'entretien, la conservation), lequel signifiait *Conservatrices* ou *Protectrices*. Présidant à la destinée des hommes ou à la *Loi primordiale* (norr. *ör-lög*), elles passaient pour être douées de l'esprit de sagesse (norr. *frod-gediathar*). Aussi portaient-elles l'épithète de *Sages* (goth. *deisos*, norr. *dîsir*), et cette épithète devint dans la suite le nom poétique des Nornes et même de toute femme ou vierge considérée comme bienveillante et comme protectrice. Sæmund emploie ici le nom de *Dîsir* pour désigner les Saintes Patronnes qui remplaçaient, dans la croyance du peuple converti au christianisme, les *Nornes* de la mythologie norraine. Le Père conseille au Fils de se rendre les Saintes propices en leur adressant ses prières (voy. p. 70), afin qu'elles intercèdent pour lui auprès de Dieu. Il lui recommande de faire ces prières le dimanche, d'abord parce qu'on croyait que dans ce jour, qui était celui du Seigneur, le jour de sa fête, Dieu était plus accessible aux intercessions des Saintes et donnait plus facilement des preuves de sa grâce et de sa bonté; et ensuite, ce jour commençant la semaine, il fallait précisément le choisir pour y demander les faveurs célestes, afin qu'elles se répandissent dans tout le cours de la semaine sur celui qui aurait imploré ces grâces. Le premier Conseil est ainsi formulé :

25. *D*isir bið ϑù ϑër *D*rôttins mâla
Les Protectrices conversant avec le Seigneur, prie-les
vëra *h*ollar î *h*ugum;
D'être propices à toi dans leurs cœurs :
*v*iku eptir mun ϑër *v*ilia ϑins
Pendant la semaine qui suit tout ce que tu désires
*a*lt at *a*udnu gânga.
Se fera pour ton bonheur.

DEUXIÈME CONSEIL.

IL FAUT RÉPARER SES TORTS COMMIS DANS L'ENTRAÎNEMENT DE LA COLÈRE.

§ 38. Les actions de colère. — Le paganisme norrain considérait comme très-excusable un acte criminel qui avait été commis dans l'entraînement de la colère : aussi ne songeait-on pas à réparer le tort qu'on avait fait dans ces moments d'exaspération; et pour en couvrir, cacher ou effacer les fâcheux résultats, on se vit obligé souvent de commettre une seconde action, qui ordinairement était plus coupable que la première, parce qu'on l'exécutait avec préméditation et de sang-froid. C'est ainsi, par exemple, pour ne pas donner satisfaction à quelqu'un d'une injure qu'on lui avait faite, et pour l'empêcher de se venger, on commettait une action plus coupable encore en tuant celui envers lequel on avait eu d'abord quelque tort. C'est que bien souvent une faute en entraîne une autre, ou, comme dit Schiller :

« Das eben ist der Fluch der bösen That,
« Dass sie fortzeugend ewig Schuld gebiert.
C'est là la malédiction du fait coupable
Qu'il conçoit et engendre toujours d'autres méfaits.

SÆMUND opposa aux mœurs violentes du paganisme les principes de la morale chrétienne, qui veut que les torts, même s'ils ont été commis dans l'entraînement de la colère, soient réparés. Aussi le Père, dans le poëme, recommande-t-il à son Fils de consoler et de relever par ses bienfaits ceux qu'il a affligés ou lésés par son *action de colère* (norr. *reidi-verk*). Cette recommandation ou ce conseil est rattaché au second jour de la semaine, sans doute parce que, après le jour du Seigneur, lorsqu'on se remet le lundi aux travaux de la semaine, il faut songer, avant tout, à réparer jusqu'au moindre mal qu'on a causé dans la semaine passée. Voici le second Conseil :

26. Reidiverk ϑau ϑû vunnit hefir
Les actions de colère que tu as commises
bæt ϑû eigi illu yfir;
Ne les couvre pas par un crime;
grættan gala skaltu međ gôđum hlutum :
L'affligé, tu dois l'égayer par des bienfaits :
ϑat kvëđa sâlu sama.
Cela, dit-on, profite à l'âme.

TROISIÈME CONSEIL.

IL FAUT ADRESSER SES VOEUX A DIEU.

§ 39. La force magique de la parole et de la prière. — De bonne heure, les hommes ont senti l'action puissante que l'esprit exerce sur l'esprit moyennant la parole, soit dans le commandement, soit dans l'éloquence et dans la poésie. Cette action, qui réside dans l'énergie de l'esprit et qui s'explique suffisamment par les lois de la logique et de la psychologie, au lieu de l'attribuer à la force spirituelle de l'esprit, on l'a attribuée à l'organe matériel, c'est-à-dire à la parole elle-même. On croyait que cette parole prononcée avait matériellement une puissance magique, c'est-à-dire une puissance surnaturelle capable de produire un effet immédiat, instantané. De là, la puissance merveilleuse attribuée aux paroles prononcées sous forme de bénédictions ou de malédictions. On croyait même que cette parole magique, convenablement formulée, exerçait un pouvoir irrésistible jusque sur la divinité. Dans l'origine, lorsque les divinités étaient encore *zoomorphes* ou des apothéoses d'objets de la nature visible, tels que les astres (le soleil et la lune) et les éléments (le feu, le vent, l'eau), etc., on considérait ces objets déifiés comme des Puissances surhumaines, desquelles dépendait le bonheur ou le malheur de l'homme. Il s'agissait donc, d'un côté, d'obtenir de ces êtres zoomorphes, des avantages et des jouissances, et, de l'autre, de conjurer leurs forces pernicieuses. A cet effet, on employait la parole sous forme de *conjurations* ou de formules magiques. Tels étaient, par exemple, dans l'origine, les *Mantrani* (monitions) qu'on trouve encore dans les Védas. Pour composer ces formules sacramentelles et magiques et pour les prononcer, chaque fois qu'il s'agissait d'attirer sur les hommes quelque faveur ou de détourner d'eux quelque malheur, on choisit

certains hommes qui avaient le don de la parole, ou le génie de l'éloquence et de la poésie. Tels étaient, chez les Hindous primitifs, les *Pouro-hitâs* (Mis en avant, Préposés), ainsi appelés parce qu'ils étaient préposés au culte et aux sacrifices, et qu'ils étaient *mis en avant* pour prononcer, au nom de la famille et de la tribu, les prières et les formules magiques qui devaient produire les effets désirés. Ce pouvoir magique, qu'on attribuait à la parole, fut désigné, chez les Hindous primitifs, sous le nom de *brehas* (énergie) ou de *brahman* (doué d'énergie). Aussi le *Pouro-hita* céleste, que les Hindous attribuèrent aux dieux, à l'instar des *Pouro-hitâs* terrestres, eut-il le nom de *Brehas-pati* (Maître de l'Énergie). Les *Pouro-hitâs* étaient, au commencement, des Kchatriyâs (guerriers, nobles, princes), chez lesquels on avait remarqué des dispositions pour l'éloquence et la poésie. Ils transmirent à leurs descendants leurs formules et leur science, qu'ils rendirent, de la sorte, héréditaires dans leurs familles. Ainsi se formèrent dans l'Inde des familles sacerdotales qui bientôt se séparèrent des familles des Kchatriyâs, d'où elles étaient sorties, et acquirent sur celles-ci, comme étant en possession du *Brahman*, une supériorité incontestée. Ces familles sacerdotales, après avoir ensuite formé entre elles une association, se constituèrent comme caste supérieure à la caste des Kchatriyâs, et prirent dès lors le nom de *Brahmanâs* (Possédant ce qui a l'Énergie). Plus tard, ces brahmanes imaginèrent le dieu *Brahmâ* (Doué d'Énergie), qu'ils disaient avoir créé le monde par sa parole magique, et qui passa surtout pour être la souche d'où eux étaient sortis.

Les dieux primitifs, qui d'abord n'étaient que des êtres physiques visibles et zoomorphes qu'on conjurait par des formules magiques, se transformèrent dans la suite en dieux anthropomorphes (voy. p. 6). Dès lors, les dieux devinrent des *personnes* qui non-seulement étaient anthropomorphes ou ayant la figure humaine, mais aussi *anthropopathes*, ou ayant les passions et les faiblesses humaines. Comme ces personnages divins passaient pour disposer de la destinée, c'est-à-dire du bonheur et du malheur des hommes, à l'instar des rois et des puissants de la terre, on tâcha aussi d'obtenir leurs faveurs de la même manière et par les mêmes moyens qu'on employait pour obtenir les faveurs des princes. Les rois ne donnant qu'à ceux qui demandent, on crut qu'il fallait également s'adresser aux dieux pour

leur faire connaître ce qu'on désirait. Aussi, pour obtenir des dieux l'objet de ses désirs, on leur adressa des *prières*, c'est-à-dire des demandes présentées humblement et avec l'accompagnement obligé des formules laudatives et caressantes qu'on jugeait nécessaires pour bien disposer la divinité en sa faveur. Dès lors les *prières* remplacèrent les anciennes *conjurations*; les formules magiques se maintinrent cependant plus ou moins, dans le domaine ou en dehors du domaine de la religion, comme moyens efficaces auxquels on avait recours dans des cas de maladie ou autres.

§ **40. L'Oraison chrétienne.** — Le Christianisme enseigna que Dieu n'est pas un être anthropomorphe et anthropopathe, mais un Esprit, l'Esprit parfait. Dieu étant tout sachant, il connaît d'avance nos vœux; la prière ne doit donc pas lui être adressée dans le but de lui faire savoir quels sont nos besoins et nos vœux. Ensuite, la volonté de Dieu étant sainte et immuable dans sa sainteté, la prière ne doit pas lui être adressée dans l'intention ou avec la pensée de fléchir ou de déterminer sa volonté; elle ne doit être que l'expression de l'entière soumission de l'homme à sa volonté sainte. La *prière*, dans le sens du Christ, doit être une *oraison*, c'est-à-dire l'expression de l'enthousiasme qu'éprouve notre âme à la pensée de Dieu, pensée qui nous élève au-dessus des désirs terrestres, qui nous donne la force de supporter les misères de la vie, et nous affermit dans toute résolution grande et vertueuse. L'*oraison* faite selon l'esprit de Jésus-Christ différait donc essentiellement de la *prière* telle que la pratiquaient les juifs et les gentils; mais quelques formules traditionnelles dont se servait Jésus-Christ par *accommodation*, et les habitudes religieuses de ses disciples et du public auxquels il s'adressait, furent cause que cette différence essentielle ne fut pas toujours saisie. Ensuite, comme les juifs et les païens, quoique convertis au christianisme, gardaient leurs préjugés au sujet de la prière, il se fit que certaines idées superstitieuses maintinrent la prière telle qu'elle était pratiquée par les païens, et l'empêchèrent de se transformer en *oraison*. Voilà pourquoi, d'après le christianisme du Moyen Age, Dieu est encore un monarque qui a besoin qu'on lui adresse des prières pour qu'il connaisse ce que nous désirons, et auquel il faut faire la cour si l'on veut qu'il se souvienne de nous et qu'il nous fasse quelque grâce. Telle est aussi la manière de voir de Sæmund. Aussi, dans son

poëme, a-t-il cru devoir insister particulièrement sur la nécessité de faire connaître à Dieu nos vœux. C'est le sujet du troisième Conseil.

§ 41. La prière selon Sæmund. — Le Père recommande au Fils de porter souvent dans sa prière ses vœux devant le trône de Dieu, afin d'obtenir toutes choses bonnes; car celui qui néglige de prier Dieu, ou *qui le recherche négligemment*, doit s'en prendre à lui-même s'il n'obtient rien de lui. Ce troisième Conseil est rattaché au troisième jour de la semaine, c'est-à-dire au mardi, appelé le *jour de Tyr* (voy. p. 10). Ce jour, les Normands païens avaient coutume d'adresser leurs vœux au dieu *Tyr*, et de l'invoquer pour tout ce qui donnait la victoire dans les combats (voy. *Snorra-Edda*, p. 29). Le chrétien doit donc aussi se rappeler, dans ce jour de Tyr, qu'il faut prier Dieu, non pas le dieu *Tyr*, mais le vrai Dieu, pour qui les Puissants mêmes ne sont que ses créatures; et qu'il faut prier le vrai Dieu, non pour qu'il donne la victoire dans les combats, mais pour obtenir de lui toutes choses salutaires.

27. A *guð* skal heita til *gôð*ra hluta
C'est Dieu qu'il faut invoquer pour des choses bonnes,
*Þ*ann ër hefir *sk*atna *sk*apat;
Lui qui a créé les Puissants :
*m*iök fyrir verðr *m*anna hverr
Il se nuit à lui-même celui qui
ër seint *f*inna *f*öðr.
Recherche négligemment le Père.

QUATRIÈME CONSEIL.

IL FAUT PRIER AVEC INSTANCE.

§ 42. La prière est un acte méritoire. — De même que, dans l'origine, on avait attribué une puissance magique à la prière, de même on attribua aussi dans la suite une valeur et une efficacité religieuse à la simple récitation des prières. Étant ainsi devenue une œuvre méritoire comme *acte* (*opus operatum*), la prière fut jugée efficace selon sa longueur et le nombre de fois qu'on la répétait; de là les longues formules et les répétitions fastidieuses des prières chez les peuples anciens. De là l'invention des chapelets chez les Hindous et des *roues-à-prière* chez les Boudhistes. Au Moyen Age, le peuple chrétien lui aussi attribua à la prière répétée une vertu persuasive.

Comme on se faisait de Dieu des notions anthropopathiques, on s'imaginait que l'on pouvait le vaincre, le persuader, l'entraîner à force d'insistance, comme on voit les hommes céder à ceux qui les obsèdent sans cesse de leurs sollicitations. Sæmund semble avoir partagé cette manière de voir. Il croit que Dieu ne donne qu'à ceux qui demandent; car le proverbe dit : *Celui-là a le mets qui le demande*, et personne ne songe aux besoins de celui qui s'abstient de solliciter. D'ailleurs, auprès des puissants de la terre, il n'y a que les solliciteurs qui parviennent à se faire donner ce qu'ils désirent. Sæmund conseille donc non-seulement de demander par la prière, mais encore d'insister en répétant la prière. Il semble avoir en vue le passage de l'Évangile : *Priez et on vous donnera ;* mais il oublie cet autre passage plus explicite : *Ne faites pas de longues prières, votre Père céleste sait d'avance ce dont vous avez besoin.*

28. Æstanda ϑikkir einkum vandliga
Il est bon de demander spécialement avec instance
ϑess ër ϑikkir vant vëra
Ce dont on se croit avoir faute;
alls ân verδr sâ ër enskis biδr;
Manque de tout quiconque ne demande rien;
fàr hyggr ϑegianda ϑörf.
Peu songent aux besoins de celui qui se tait

CINQUIÈME CONSEIL.

IL FAUT PRIER POUR ÉLOIGNER LES CAS DE MORT SUBITE.

§ **43. La mort surprenant le pécheur.** — Dans l'Antiquité et au Moyen Age, toute mort subite, lorsqu'elle n'était pas violente comme celle qu'on rencontre en combattant, passait pour une punition du ciel. Les chrétiens surtout répugnaient à mourir subitement, car ils craignaient que la mort ne vînt les surprendre dans l'impénitence. Aussi le Père, qui parle ici au Fils, avait-il souvent, lorsqu'il était encore en vie, prié Dieu de l'avertir d'avance avant de le rappeler par la mort; et Dieu, suivant l'adage : *Celui-là a le mets qui le demande*, lui avait promis de faire comme il le désirait. Le Père fut donc *appelé*, c'est-à-dire il fut averti de sa mort huit jours auparavant par une maladie, et appelé il *vint tard au jugement*, c'est-à-dire il ne mourut qu'après ces huit jours d'avertissement. Voilà ce que le Père rappelle au Fils, afin de l'engager à prier Dieu de ne pas

l'enlever un jour par une mort subite. Cette prière devra se faire le jeudi, parce que le Jeudi-Saint, la veille de sa mort, Jésus-Christ, étant au jardin des Oliviers, pria aussi Dieu d'éloigner de lui, s'il était possible, le calice de la souffrance et de la mort.

29. *S*ìdla ëk kom'*s*nemma kalla*ð*r
Appelé de bonne heure, je vins tard
til *d*ômvalds *d*yra;
Aux portes du Juge suprême;
*ϑ*angat ëk ætlumk, *ϑ*vî mër heitit var :
Je m'y étais préparé; car je l'avais ainsi obtenu :
sâ hefir *k*râs ër *k*refir.
Celui-là a le mets qui le demande.

SIXIÈME CONSEIL.

IL FAUT SONGER A FAIRE UNE BONNE FIN.

§ 44. La crainte de la mort est causée par le péché.— Le sixième Conseil ressort des paroles que le Père, instruit par sa propre expérience, adresse ici au Fils, savoir : «Qu'il est bon, «quand on meurt, de n'avoir rien à se reprocher; qu'on ne re«doute pas le moment de la mort et ce qui va la suivre, si l'on n'a «pas mal agi; puisque les péchés seuls sont cause que nous sortons «soucieux de ce Séjour terrestre.» Pour désigner ce Séjour terrestre, Sæmund se sert ici de l'expression poétique de *Séjour d'Œgir*. C'est que les Scandinaves et les Norrains se figuraient la terre comme une *île* sortie du sein de l'océan qui l'entoure. Déjà les Scythes, les ancêtres des Scandinaves, avaient donné à la terre le nom de *Apia* (sansc. *âpiâ*, sortie de l'eau, aquatique, île; cf. Scandin-*avia*, Ile ombreuse), qui signifiait à la fois *île* et *pays* (voy. § 118). Or, dans la mythologie norraine, l'océan était personnifié dans l'*Iotnc Œgir* (Redoutable, cf. gr. *Okeanos*); c'est pourquoi, pour désigner la terre ou le *séjour* placé dans l'océan (*Œgir*), on pouvait se servir de l'expression poétique de *Séjour d'Œgir*.

30. Syndir *ϑ*vî *v*alda at *v*ër hryggvir förum
Les péchés sont cause que nous partons soucieux
Œgis heimi *o*r :
De ce Séjour d'Œgir :

engi òttask nëma ilt göri :
Personne n'a peur s'il n'a pas mal agi :
gott ĕr vammalausum vĕrä.
Il est bon d'être sans tache.

Cette recommandation est rattachée au vendredi, parce que ce jour étant celui de la mort de Jésus-Christ, le chrétien également doit y songer à la mort et s'y préparer de manière à pouvoir sortir de ce séjour terrestre sans remords, sans crainte et sans tache.

SEPTIÈME CONSEIL.

IL FAUT RESTER FIDÈLE A DIEU.

§ **45. Les Infidèles changés en loups-garous.** — Déjà les Scythes, les ancêtres des Scandinaves, croyaient que, par un certain enchantement, les hommes pouvaient se transformer eux-mêmes, ou être métamorphosés par d'autres en loups-garous, et ainsi changer complétement de forme et de caractère. Il y avait même une peuplade scythe qui, à ce qu'on disait, devenait des *loups-garous* à certaines époques de l'année. On l'appelait les *Crépusculaires* (Hérod. *Neuroi*, norr. *narfi*, loup, renard), nom qui est synonyme de *Loups*, parce que les loups (goth. *vulfos*), comme les renards (lat. *vulpes*), ont l'habitude de se montrer surtout dans le crépuscule du soir. Ces idées superstitieuses se transmirent aux descendants des Scythes, aux Slaves et aux peuples gétiques. Comme les magiciens passaient pour savoir se transformer en loups, l'expression de *fils du loup* (vieux-russe *volchov*) devint synonyme de *magicien*. Cette expression passa aussi aux Scandinaves, qui adoptèrent la magie des Slaves (Vanes), et avec elle l'expression de *Völva* (russe *Volchva*) ou de *Vala* (p. *Valhava*, Fille du Loup, Louve), par laquelle ils désignaient une devineresse, une prophétesse et plus tard une magicienne. Les idées sur les loups-garous se maintinrent chez les Scandinaves, chez les Norrains païens et même chez les Normands chrétiens. On appelait *loups-garous* des hommes qui prenaient subitement un caractère féroce; et il y avait quelque raison de supposer que ceux qui avaient l'esprit *infidèle*, c'est-à-dire qui se détournaient de Dieu pour devenir enfants de Satan, étaient changés dans l'Enfer en loups-garous. C'est pourquoi, comme cet éloignement de Dieu, source de toute vérité et de toute vie, était considéré comme un égarement intellectuel et moral, SÆMUND imagina que les

infidèles qui avaient ainsi *erré* dans cette vie, seraient aussi condamnés dans l'autre vie à errer en loups-garous sur les routes brûlantes de l'Enfer.

31. *U*lfum likir *ϑ*ikkia *a*llir *ϑ*eir
Ils deviennent semblables aux loups tous ceux
sem eiga *h*verfan *h*ug ;
Qui ont l'esprit infidèle :
svâ mun *g*ëfask *ϑ*eim ër *g*ânga skal
Ainsi l'éprouveront ceux qui auront à marcher
*ϑ*ær inar *g*lœddu *g*ötur.
Sur ces routes brûlantes.

Le Conseil de rester fidèle à Dieu ressort indirectement de cette strophe, et ce Conseil est rattaché au dernier jour de la semaine, parce que ce jour rappelle les peines de l'Enfer, Jésus-Christ ayant passé le samedi, le lendemain de sa mort, dans l'Enfer, afin d'y prêcher l'Évangile aux patriarches et d'en ramener ceux qui devaient encore être sauvés par la grâce divine. Selon Sæmund, le chrétien doit donc aussi, le samedi, songer à l'Enfer et aux peines éternelles qui l'y attendent s'il se détourne de Dieu.

ÉPILOGUE DES CONSEILS.

RECOMMANDATION DE SUIVRE LES SEPT CONSEILS.

§ **46. Les conclusions parénétiques.** — Les auteurs didactiques de l'Antiquité, de l'Orient et du Moyen Age ont généralement l'habitude de faire remarquer au lecteur l'importance et l'utilité de l'enseignement renfermé dans leurs ouvrages. C'est ainsi que les légendes des Hindous, connues sous le nom de *Pourânas* (antiquités; norr. *fornir stafir*), se terminent ordinairement par la recommandation de bien méditer ces traditions légendaires. Les Lois de Manou se terminent également par le Çloka suivant :

Ainsi le voilà; le bis-né qui lit ce code promulgué par Bhrigou
Sera toujours vertueux et obtiendra la félicité désirée.

Dans les *Proverbes* de Salomon, on trouve plusieurs passages semblables à celui-ci (chap. VII, 1, 2) :

Mon fils, observe mes paroles,
Garde mes préceptes dans ton cœur;
Suis mes commandements, et tu vivras heureux;
Mon enseignement, qu'il te soit cher comme ton œil.

Dans le poëme eddique intitulé : les *Dits de Sublime* (norr. *Hâvamâl*, 113-138), Odinn, sous le nom de *Sublime*, fait précéder chacun de ses Dits de cette formule de recommandation :

Je te conseille Loddfafnir! — accepte ce conseil;
Il te profitera si tu l'acceptes. —

Et dans le chant de l'*Incantation de Grôa* (norr. *Grôu-galdr*), la mère *Grôa*, évoquée par son fils (voy. p. 45), termine ses conseils par ces mots :

Emporte d'ici, mon fils! les paroles de ta mère
Et laisse-les se fixer dans ton cœur;
Car tu auras dans la vie suffisamment de bonheur
Tant que tu te souviendras de mes paroles.

L'auteur des *Chants de Sôl* termine également les sept Conseils par une recommandation analogue :

32. *V*insamlig râđ ok *v*iti bundin
Des conseils amicaux et reliés avec sagesse
kenni ëk ϑër *s*iö *s*aman;
Je t'en ai énoncé sept à la fois;
*g*iörla ϑû nëm ok *g*lata aldrëgi
Accepte-les avec empressement, et ne les oublie jamais;
öll eru ϑau *n*yt at *n*ëma.
Tous sont utiles à suivre.

Dans la troisième partie du poëme que nous avons à commenter maintenant, l'enseignement moral est donné sous forme de *Visions* et dans trois tableaux, où apparaissent la mort, les peines et les récompenses futures.

CHAPITRE X.

TROISIÈME PARTIE DU POEME.

LES VISIONS.

PREMIER TABLEAU.

LES SEPT JOURS DE MALADIE ET LA MORT.

§ 47. La mort est un sujet d'enseignement moral. — Le cinquième, le sixième et le septième Conseil, savoir : qu'il faut prier pour éloigner la mort inopinée et subite; qu'il faut se préparer à faire une bonne fin, et qu'il faut songer aux peines de

l'Enfer, ces trois derniers Conseils forment la transition naturelle de la seconde à la troisième partie des *Chants de Sôl*. Dans cette troisième partie, l'auteur reprend en quelque sorte ces Conseils en sous-œuvre, afin de les expliquer, les développer, les inculquer plus profondément, et surtout d'en faire un sujet d'enseignement moral, non plus sous forme de *Conseils*, mais sous forme d'un Tableau représentant les sept jours de maladie suivie de la mort. Comment cette nouvelle forme a-t-elle pu être adoptée pour l'enseignement moral? C'est ce qu'il importe ici d'expliquer au point de vue historique et philosophique.

Les religions de l'Antiquité consistaient d'abord uniquement dans l'adoration ou le culte des dieux qu'on n'invoquait que pour les déterminer à accorder quelque bienfait ou à éloigner quelque malheur. Les dieux étant uniquement adorés à cause de leur *puissance* surhumaine, celle-ci constituait par cela même, dans l'idée de l'époque, le caractère et la nature de la divinité. Les dieux, étant avant tout des êtres puissants, pouvant nuire à l'homme ou lui être utiles, on ne les considérait pas encore comme des êtres moralement parfaits. Aussi, dans le culte, l'homme ne songeait pas non plus à plaire à la divinité par ses qualités *morales;* la religion elle-même n'impliquait pas encore la morale. Le bonheur et le malheur terrestres étaient toujours considérés comme dépendants du caprice, de la faveur ou de la haine de la divinité ou du destin, et non comme la récompense du mérite ou comme la peine du démérite moral des hommes. Les joies et les peines de l'autre vie n'étaient pas non plus la récompense juste de la vertu, ni la punition du vice; mais elles étaient des faveurs accordées par les dieux à ceux qu'ils protégeaient, ou des tourments décernés par eux à leurs ennemis (voy. p. 103). C'est ainsi que encore dans HOMÈRE le Tartare est la prison, non des criminels, mais des ennemis des dieux, de *Ouranos* et de *Kronos;* et que l'*Élysée* (voy. p. 128) n'est pas assigné aux vertueux, mais aux parents et aux favoris de Zeus.

Plus tard, lorsque l'idée qu'on se faisait de la nature divine se fut perfectionnée, on ne vit plus seulement dans la divinité la puissance surhumaine, mais aussi des qualités ou des perfections *morales*. Dès lors il ne s'agit plus seulement de se concilier ses faveurs par des adorations et par des sacrifices, mais de lui plaire également par une vie vertueuse conforme à sa volonté sainte. La divinité

devint l'auteur de la loi morale, et la sanctionnait par la justice distributive et la rémunération sur cette terre et dans l'autre vie. La religion ne fut plus seulement une adoration, un culte, mais, comme l'exprime le mot même de *religion* (*redligio*, retenue), elle devint *crainte* d'un dieu juste qui punit les méchants. La morale devint dès lors une partie intégrante de la religion, et la vie future fut considérée comme la sanction définitive de la loi morale. Car, par le jugement juste et impartial que tout homme subit après sa mort, les comptes du vice et de la vertu furent réglés pour chacun, et chacun reçut, selon ses œuvres, les peines ou les récompenses éternelles. La mort, d'après cette croyance, amenait immédiatement après elle le jugement qui décidait du sort de l'homme dans l'éternité; et par conséquent penser à la mort, c'était également penser au jugement ainsi qu'aux peines et aux récompenses de l'autre vie. Cette pensée inspirait, d'un côté, des craintes qui détournaient les méchants du vice, et, de l'autre, elle encourageait les bons à persévérer, malgré les obstacles et les difficultés, dans le sentier de la vertu. Rappeler la mort, le jugement, l'Enfer et le Paradis, était par conséquent un moyen efficace de détourner les hommes du mal et de les encourager au bien; et c'est pour cette raison que le tableau de la mort et des peines et récompenses futures put être employé comme un moyen de moralisation et comme une forme d'enseignement moral.

§ 48. Emploi de cette forme d'enseignement. — Cette forme ne pouvait être employée par les religions païennes, parce qu'elles n'avaient point encore d'enseignement populaire moral ni de prédication religieuse faite par les prêtres dans les temples; ce moyen fut donc employé d'abord seulement dans l'enseignement philosophique et dans la poésie didactique du paganisme. Platon, par exemple, se servit de ce moyen de moralisation dans la *Vision de Er l'Arménien*, où il nous représente ce même *Er*, transporté au séjour des morts, et faisant, après son retour, la description du jugement et des peines et des récompenses dans l'autre vie (voy. le *Phédon* et la *République*). Il y avait aussi un but semblable de moralisation et d'avertissement dans l'histoire d'un certain *Thespésius* (Plutarque, *Traité des délais de la justice divine*), lequel, après une vie scandaleuse, mourut, et après avoir vu, au séjour des morts, les supplices divers des méchants, revint à la vie complétement corrigé de ses vices, et donna des avertissements sérieux à ceux qui vivaient dans le désordre.

Quant au paganisme norrain, il ne put faire usage de ce moyen d'enseignement : car d'abord les dieux de la mythologie norraine n'étant pas adorés à cause de leur perfection morale, cette religion ne pouvait pas non plus avoir pour but le perfectionnement moral de l'homme. Ensuite, la morale n'y ayant pas de sanction religieuse, il n'y avait pas non plus d'enseignement moral donné au nom de la religion ; les préceptes de morale étaient considérés, non comme la loi de Dieu, mais simplement comme l'énoncé de la sagesse humaine. De plus, le dogme du jugement des hommes après la mort n'existait pas dans cette religion. La descente des trépassés au *Séjour de Hel* (voy. p. 85) et leur séjour auprès d'*Odinn* dans la *Halle-des-Occis* (norr. *Valhöll*) n'étaient pas, dans l'origine, la récompense de leur mérite ou la punition de leur démérite moral ; car les héros chéris d'*Odinn*, quelque répréhensibles qu'ils fussent au point de vue moral, allaient, après leur mort, à la *Halle-des-Occis ;* les vieillards, les femmes, les enfants, mourant de vieillesse ou de maladie, quelles que fussent leurs vertus, passaient dans le triste *Séjour de Hel*. Aussi, dans une telle religion, lorsqu'on rappelait aux hommes la mort, le *Séjour de Hel* et la *Halle-des-Occis*, ce n'était pas pour leur rappeler le jugement et pour les détourner du mal ou les encourager au bien ; c'était pour les engager à rechercher, le plus tôt possible, une mort violente et glorieuse dans les combats, afin qu'ils pussent, par leur bravoure, mériter d'entrer à *Vallhöll*, et se soustraire ainsi à l'humiliante nécessité de descendre au *Séjour de Hel*.

La religion chrétienne seule pouvait employer avec efficacité comme moyen d'enseignement moral le tableau de la mort et des peines et récompenses futures. Car d'abord elle considérait Dieu avant tout comme l'Être saint auquel on ne saurait plaire par des adulations et des flatteries, mais seulement en suivant la loi morale qui est l'expression de sa volonté sainte. Ensuite l'Évangile avait consacré le dogme du jugement après la mort et celui de la rémunération de chacun dans l'autre vie par des récompenses et des peines, selon ses œuvres bonnes ou mauvaises. En retraçant vivement à l'imagination des hommes le tableau de la Mort, du Jugement, de l'Enfer et du Paradis, la doctrine et la prédication chrétiennes se sont ménagé en cela même, sinon un moyen efficace de fortifier *intérieurement* la conscience et la volonté morales, du moins un

moyen d'enseignement propre à détourner *extérieurement* les faibles du mal par la crainte d'une punition dans l'enfer, et à les encourager au bien par l'espoir des récompenses célestes. C'est ainsi qu'il est déjà fait usage de ce moyen d'encouragement dans la Parabole du Riche et du pauvre Lazare (S[t] Luc XVI, 19-31). Les tourments du Riche dans l'enfer y sont vivement dépeints, et il y est encore dit que le Riche pria Abraham d'envoyer Lazare avertir ses cinq frères, « de « peur qu'ils ne viennent, eux aussi, dans ce lieu de tourments. » Parmi les nombreux écrits du Moyen-Age où ce moyen didactique et parénétique est employé, il suffit de citer, dans les *Dialogues* de S[t] Grégoire-le-Grand (liv. 4, chap. 36), l'histoire de ce soldat qui, après sa mort, revient à la vie, et raconte quelles sont les peines des méchants et les joies des justes dans l'autre monde. Rappelons surtout encore l'ouvrage didactique intitulé le *Purgatoire de S[t] Patrick*, qui renferme l'histoire du chevalier *Oïn*, lequel entre dans l'enfer par la caverne de S[t] Patrick, y voit les tourments infligés aux méchants dans les vallées de la damnation, et revient dans cette vie repentant et converti.

Le prêtre Sæmund, qui était versé dans la littérature théologique de son temps, et devait avoir lu plusieurs ouvrages de ce genre, employa, à leur exemple, dans la troisième partie des *Chants de Sól*, le même moyen d'enseignement et d'exhortation à la vertu. Mais pour pouvoir parler pertinemment de la mort, de l'enfer et du paradis, il dut mettre en scène, comme cela se faisait effectivement dans les ouvrages de cette espèce, un personnage quelconque ayant vu, dans une vision extatique ou dans un voyage ultramondain, ces récompenses et ces peines, et, après être revenu dans cette vie, racontant ce qu'il avait appris dans cette vision ou vu dans ce voyage d'outre-tombe. Il fallut par conséquent que le tableau de la Mort, de l'Enfer et du Paradis que Sæmund avait à présenter fût également renfermé, comme tous les ouvrages didactiques analogues, dans un cadre historique qui contribuât à donner au sujet de l'enseignement plus d'intérêt, et à l'enseignement lui-même plus d'autorité (voy. p. 45). Or, Sæmund n'avait pas besoin d'inventer un cadre particulier pour cette troisième partie des *Chants de Sól;* il pouvait se servir convenablement du cadre général dans lequel était renfermé tout le poëme. En effet, le tableau de la Mort, de l'Enfer et du Paradis pouvait parfaitement bien être présenté par le même

personnage qui faisait l'enseignement dans tout le poëme, c'est-à-dire par le Père instruisant son Fils; car le Père avait toute l'autorité, toute la compétence et toute la connaissance de cause nécessaires pour parler de la mort, de l'Enfer et du Paradis, puisqu'il avait lui-même passé par la mort et par l'Enfer, et qu'il connaissait le Paradis, qu'il habitait depuis son jugement. Aussi l'auteur des *Chants de Sôl*, pour rappeler la mort et les peines et récompenses éternelles, a-t-il mis dans la bouche du Père le récit de sa propre mort et de ce qu'il a vu dans l'Enfer et au Paradis.

Cette troisième partie du poëme renferme naturellement trois sections : 1° le Tableau de la Mort, 2° le Tableau de l'Enfer et 3° le Tableau du Paradis. Nous allons commenter, l'une après l'autre, chacune de ces trois sections.

§ 49. Les différentes scènes du premier tableau. — La volupté et les passions du monde fascinent les hommes et leur font oublier que la mort les attend; et les agréments de la vie les détournent de la pensée qu'un jour ils deviendront des cadavres. Aussi vivent-ils dans la sécurité et dans l'insouciance, et ils risquent d'y être surpris inopinément par une mort subite (voy. p. 74). Heureux si Dieu leur fait la faveur de leur donner des avertissements par des maladies, afin qu'ils puissent se préparer à la mort, qui est inévitable d'après la volonté de Dieu. Telles sont les pensées que SÆMUND veut exprimer dans cette partie de son poëme. Aussi fait-il dire au Père qu'il s'est senti heureux pendant sa vie; que les passions et les plaisirs du monde l'ont empêché de songer à la mort; que Dieu lui a fait la grâce qu'il lui avait souvent demandée dans sa prière (voy. p. 75), de lui donner par une maladie l'avertissement préalable qu'il aurait à se préparer à bien mourir. Dans le tableau que le Père retrace de sa mort à son Fils, il parle successivement : *a*) de la sécurité et de l'insouciance dans lesquelles il vivait avant qu'il reçût un avertissement par la maladie, *b*) des sept jours de maladie pendant lesquels il a pu songer à la mort et s'y préparer, *c*) de sa mort et de ce qui lui est arrivé depuis qu'il a rendu le dernier soupir jusqu'au moment de son enterrement.

a. *L'homme insouciant avant sa maladie.*

§ 50. L'homme insouciant averti par Dieu. — Le Père commence par exposer au Fils combien il vivait heureux dans

la sécurité, l'insouciance et le contentement, et ensuite combien le monde ou le *Séjour d'Œgir* (voy. p. 75) a d'attraits pour l'homme, au point que l'homme répugne à mourir et même à songer à la mort.

33. Frâ ϑvî ër at *s*egia hve *s*æll ëk var
Sur ce je vais dire combien j'ai été heureux
*Œ*gis heimi *î*;
Dans le Séjour d'Œgir;
ok hinu öðru, hve ŷta synir
Et puis encore combien les fils des hommes
verða *n*auðgir at *n*âm.
Répugnent à devenir cadavres.

Ce qui attache les hommes à la vie, c'est la volupté, l'orgueil et surtout l'avarice, laquelle leur fait rechercher des richesses qui se changent si facilement en sources de chagrin.

34. *V*il ok dul tælir *v*irða sonu
La volupté et l'orgueil trompent les fils des mortels,
ϑâ ër *f*ìkiask â *f*ê;
Qui courent après la possession;
*l*iôsir aurar vërða at *l*öngum trega;
Les trésors brillants se changent en un long chagrin;
margan hefir *a*uðr *a*pat.
Les richesses ont affolé maint homme.

«Moi aussi, dit le Père, j'ai trouvé agréable de vivre dans ce monde «et j'ai passé pour un homme heureux, parce que je ne me préoc-«cupais pas de la mort.

35. *G*ladr at mörgu ϑôtta ëk *g*umnum vëra
Mainte fois j'ai passé pour réjoui auprès des hommes,
ϑvî-at ëk vissa *f*âtt *f*yrir;
Puisque je ne me préoccupais pas de l'avenir;
*d*valar heim hefir *d*rôttinn skapat
Le Seigneur a créé ce séjour de passage
*m*unafullan *m*iök.
Bien rempli de jouissances.

«Tout à coup des faiblesses physiques, présages d'une maladie «mortelle, vinrent m'assaillir au milieu de ma sécurité, au moment

«même où j'avais encore grande envie de vivre plus longtemps. «Mais il fallut me préparer à quitter la vie; car dès que Dieu l'a «ainsi décidé, il faut avancer irrésistiblement sur le chemin qui «conduit à la mort.»

36. *L*ûtr ĕk sat, *l*engi ĕk höllu*ð*umk,
J'étais assis courbé longtemps, et je chancelais,
miŏk var ĕk *ϑ*â *l*ystr at *l*ifa;
J'avais cependant grande envie de vivre;
ĕn sâ *r*ê*ð* sem *r*ikr var;
Mais Celui qui est puissant l'avait décrété. —
*f*ram ĕru *f*eigs götur.
En avant tend le chemin de qui est voué à la mort.

b. *Les sept jours de maladie.*

§ **51. Idées des anciens sur les maladies.** — Les anciens considéraient les maladies et les souffrances qui en résultent comme un *empêchement* des forces naturelles du corps ou comme des *liens* qui empêchaient l'homme de déployer ses forces physiques. C'est pourquoi, dans beaucoup de langues anciennes, les mots qui signifiaient proprement *lien* exprimaient également l'idée de *faiblesse*, de *souffrance*, de *maladie* (ex. héb. *hhèbèl*, ar. *hhabl*, norr. *reip*, *höpt*). De plus, les maladies étant considérées comme des moyens employés par la divinité de la mort pour s'emparer des hommes, ces *liens* passaient aussi pour des piéges, des lacets, des filets, des rets avec lesquels cette divinité pourchassait les hommes, les prenait ou les entraînait à la mort, de la même manière que le chasseur prend le gibier dans ses filets. C'est ainsi que, dans la mythologie hindoue, le dieu de la mort, appelé le *Dompteur* (sansc. *Yama*), tient en main un lacet avec lequel il s'empare de l'homme et lui serre tellement le corps qu'il en fait sortir son âme (sansc. *pouroucha*, pers. *ferver*), qui a la forme d'un diminutif d'homme de la longueur du pouce (voy. *Savitri*, V. 16). Chez les peuples d'origine gétique, la divinité de la mort portait le nom de *Hel* (p. *Hvali;* goth. *halja;* sansc. *Kâlî*), qui signifiait proprement la mort en tant qu'elle *frappe* (cf. lat. *cellere, frapper;* angl. *kill*, frapper, *tuer;* norr. *hildur*, p. *hvildur*, frappement, *combat;* vieux all. *quilt*, frappement, *mort;* all. *qual*, tourment; norr. *valr*; all. *wal*, frappement, *occision*). La mort ayant été ainsi personnifiée dans *Hel*, la faiblesse ou l'épui-

sement qui saisit tout à coup les membres du combattant, et l'empêche de continuer la lutte, ou qui frappe tellement ses jambes qu'il ne peut plus fuir, fut attribué à l'empêchement des forces naturelles produit par les liens invisibles que *Hel*, la déesse de la mort, jetait sur les membres des hommes qui étaient voués à la mort. Ces liens, on les appelait *Lacets de Hel* (norr. *Heliar reip*). Dans la guerre, on les appelait plus spécialement *Chaînes d'armée* (norr. *her-fiötur*), et en personnifiant même ces chaînes d'armée, on en fit une *Choisit-les-Occis* (norr. *Val-Kyria*), c'est-à-dire une des servantes guerrières du dieu des combats *Odinn*, chargées de *choisir* parmi les combattants ceux qui devaient être *occis* pour aller servir ce dieu dans la *Halle-des-Occis* (norr. *Val-höll*, voy. p. 81). Cette Valkyrie, appelée *Chaîne d'armée* (norr. *Her-fiötur*) devint dans la suite un génie malfaisant, une espèce de magicienne ou sorcière (norr. *tröll-kona*), qui, par ses maléfices ou par ses incantations, frappait de ses liens les membres des combattants qui devaient succomber. Comme on croyait pouvoir détruire toute espèce de maléfices, en employant également des moyens magiques propres à anéantir l'effet de ceux-là, on s'imagina aussi qu'en récitant certains chants magiques, on pourrait se débarrasser des *liens* ou du *sort* jetés par *Chaîne d'armée*. Voilà pourquoi nous voyons dans le poëme eddique, intitulé l'*Incantation de Grôa*, la mère *Grôa*, évoquée de la tombe par son fils, pour qu'elle l'aide de ses conseils, entre autres préceptes qu'elle lui donne, lui indiquer aussi un chant magique, appelé *les feux de Leifnir*, et propre à conjurer l'effet pernicieux produit par les *liens*. Voici ce qu'elle dit (*Grôugaldur*, 10) :

Je te chante cette cinquième; — si des *liens* te sont
 Appliqués sur les membres de l'épaule,
Je te fais réciter les *feux de Leifnir* pour les jambes,
 Et la chaîne saute des membres.

Ces idées superstitieuses du paganisme norrain étaient répandues dans le peuple encore du temps du christianisme. L'auteur des *Chants de Sôl*, bien qu'il fût un prêtre chrétien, put sans inconvénient se servir de l'expression mythologique de *lacets de Hel* comme d'une expression poétique pour désigner les maladies. Aussi cet auteur fait-il dire au Père : « Par amour pour la vie, je voulus me « débarrasser de ces lacets ; on marche si léger quand on est libre « d'entraves, ou quand on n'est pas malade; mais ces liens étaient « trop forts pour que je pusse les rompre. »

37· *H*eliar reip kômu *h*arðliga
Les Lacets-de-Hel vinrent étroitement
*s*veigð at *s*îðum mër;
S'attacher à mes flancs;
*s*lîta ëk vilda, en ϑau *s*terk vâru
Je voulais les rompre, mais ils étaient trop forts.
*l*ëtt ër *l*auss at fara.
Libre, il est si facile de marcher.

Dans la mythologie norraine, les *Nornes* (voy. p. 68) sont devenues après les dieux (Ases) les arbitres souverains des destinées du monde et des hommes dans le passé, dans le présent et dans l'avenir. Elles président à la destinée ou, comme il est dit, à la *loi primordiale* (vieux all. *ur-lagi*, norr. *örlög*); elles la distribuent et la font connaître. Présidant à la *loi primordiale*, les Nornes doivent elles-mêmes appartenir à la race primitive du monde; elles appartiennent par conséquent à la race des *Iotnes*, qui sont les premiers-nés de la création et comme tels sont en possession de la tradition primitive ou de la sagesse la plus ancienne. Aussi les *Nornes* sont-elles douées *de l'esprit de sagesse* (norr. *frôdgediathar*) et portent-elles le nom épithétique de *Sages* (*Dîsir*). Bien qu'elles appartiennent à la race iotnique, ennemie des dieux et de la création, elles sont cependant des déités bienveillantes, intéressées au salut, à l'entretien et à la conservation du monde et des hommes. Aussi le nom de *Norn* (Aimant le salut, l'entretien, la conservation) comme il a déjà été dit, exprime-t-il la nature bienveillante qu'on leur attribuait dans l'origine. Mais comme la destinée est tantôt bonne, tantôt mauvaise, on les distribua dans la suite, ainsi que les Parques chez les Grecs et les Fées des peuples kelto-romans, en deux classes, selon qu'elles passaient pour présider à la bonne ou à la mauvaise destinée des hommes. Les Nornes bienveillantes présidaient à la naissance et au bonheur, les Nornes malveillantes, au malheur et à la mort. Les Nornes de la mort furent considérées comme des servantes de *Hel* et, comme telles, appelées les *Vierges de Hel*. Aussi, même encore plus tard, du temps du christianisme, l'approche de la mort était-elle représentée dans la poésie norraine comme une invitation faite par les *Vierges de Hel* à ceux qui devaient se rendre chez cette déesse de la mort. D'après ces explications, on comprendra la strophe suivante:

38. *E*inn ëk vissa hversu *a*lla vëga
Solitaire je prévoyais combien de tous côtés
*s*ullu *s*ûtir mër;
Mes infirmités s'enfleraient;
*H*eliar meyiar mër *h*rolla bu*đ*u
Les Vierges de Hel m'invitaient avec horreur
*h*eim à *h*veriu kveldi.
Chez elles chaque soir.

C'est comme si le Père avait dit au Fils :

« En réfléchissant dans ma solitude au commencement de ma ma-« ladie, je prévoyais que mes infirmités s'aggraveraient chaque soir « davantage et que je serais entraîné de plus en plus à la mort ou « invité par les Vierges de Hel, avec une insistance de plus en plus « grande et désespérante pour moi, à passer dans le séjour de Hel. »

§ **52. Le premier jour de la maladie.** — L'Antiquité païenne croyait que certains jours de la semaine, du mois et de l'année étaient la cause directe du succès ou de l'insuccès, du bonheur ou du malheur des hommes. On attribuait les jours heureux ou malheureux tantôt à l'effet des bénédictions ou des malédictions prononcées sur eux par quelque personnage puissant à l'occasion d'un événement heureux ou malheureux qui y était arrivé, tantôt à l'influence propice ou funeste des constellations du ciel. Il y avait chez les Hébreux, comme chez d'autres peuples anciens, des devins qui savaient choisir les jours ou indiquer quels étaient les jours heureux (*Deuter.* 18, 10, 14; *Isaïe* 2, 6; 37, 3; *Jérém.* 27, 9). Comparant le bonheur à la lumière symbolisée par la couleur blanche et le malheur à l'obscurité symbolisée par la couleur noire, l'Antiquité païenne distingua les jours *blancs* ou heureux (lat. *dies candidi*) des jours *noirs* ou malheureux (lat. *dies atri*), et des jours *indifférents* (lat. *dies communes*), qui n'étaient ni heureux ni malheureux. Au Moyen Age chrétien, il existait et il existe même aujourd'hui encore la *superstition* (voy. p. 10) ou un reste de cette croyance religieuse. Le vendredi, comme jour de la mort de Jésus-Christ, passait pour un jour néfaste, et le dimanche, comme jour de la résurrection, passait pour un jour très-heureux. D'un autre côté, le Moyen Age aimait à mettre en parallèle les jours de la semaine avec les événements heureux ou malheureux de la vie du Christ. C'est ainsi que DANTE, dans la *Divine Comédie*, suppose que son voyage à travers

l'Enfer, le Purgatoire et le Paradis dure trois jours; qu'il descend en Enfer un Vendredi-Saint, comme Jésus-Christ qui y est descendu ce jour; qu'il reste dans l'Enfer le samedi, comme Jésus-Christ qui y est resté le lendemain de sa mort, et qu'il revient à la lumière un dimanche de Pâques, c'est-à-dire le jour de la résurrection du Christ.

Dans les *Chants de Sôl*, le Père conseille au Fils de prier Dieu le jeudi pour qu'il le préserve de toute mort subite, et cette recommandation est rapportée à un jeudi, parce que ce jour-là Jésus-Christ a prié Dieu d'éloigner de lui le calice de la mort (voy. p. 75). Or, le Père ayant observé pour son propre compte la recommandation qu'il donne ici au Fils, et ayant prié les jeudis pour être préservé d'une mort subite, c'est aussi un jeudi que Dieu lui a donné un premier avertissement par le commencement de sa maladie. Étant tombé malade dans la nuit du jeudi au vendredi, le Père voit le premier jour de sa maladie, c'est-à-dire le vendredi, le soleil s'obscurcir dans l'air, comme le soleil s'obscurcit le Vendredi-Saint, jour de la mort du Christ; et il lui semble entendre déjà la grille de l'Enfer tourner sur ses gonds comme si elle s'ouvrait pour le laisser passer, de la même manière que l'Enfer s'est ouvert à l'approche de Jésus-Christ.

39. *S*ôl ek sâ *s*anna dagstiörnu
Je vis le soleil, le véritable astre du jour
*d*rûpa *d*ynheimum î;
S'abaisser dans le Séjour des bruits
ën *H*eliar grind *h*eyrða ëk â annan vëg
Et la Grille de Hel, je l'entendis, de l'autre côté
*Þ*iôta *Þ*ungliga.
Bruire sourdement.

Le *Séjour des bruits* est une expression poétique pour désigner l'air, parce que l'air est le séjour des vents bruyants. Le poëte appelle le soleil le *véritable astre du jour*, pour indiquer que c'est le soleil véritable qu'il a vu s'abaisser en plein jour, et non la lune, qu'il appelle poétiquement (voy. strophe 51) le *soleil de la géante*. La *Grille de Hel* portait dans la mythologie norraine le nom de *Calamité tombante*, parce que, dès que cette herse tombe ou s'abat, la calamité commence pour ceux qui viennent d'entrer dans ce Séjour funeste.

§ **58. Le second jour de la maladie.** — Le second jour, ou le samedi, le malade vit des signes de mauvais augure, c'est-à-

dire les signes précurseurs d'une catastrophe : il vit le soleil couvert de caractères mystérieux et sanglants. Il lui semblait qu'il était déjà trépassé, qu'il n'était presque plus qu'une ombre. Néanmoins, l'amour de la vie qui l'animait encore le porta à penser que jamais le soleil n'avait brillé avec autant de force que maintenant qu'il allait bientôt le voir pour la dernière fois.

40. *S*ôl ëk *s*â *s*etta dreyrstöfum
Je vis le soleil couvert de caractères sanglants,
miök var ëk *ϑ*â or *h*eimi *h*allr ;
J'étais déjà comme hors du monde, une ombre ;
*m*âttug hon leizk â *m*arga vëgu
Il brilla avec force, dans mainte direction,
*f*râ *ϑ*vì sem *f*yrri var.
Plus qu'il n'avait fait auparavant.

§ 54. Le troisième jour de la maladie. — Le troisième jour, c'est-à-dire le dimanche ou *jour du soleil* (voy. p. 10), le malade vit le soleil si beau comme si cet astre était un dieu bienfaisant et secourable ; il l'adorait presque comme tel. C'était le dernier dimanche qu'il passait parmi les vivants ou dans ce monde des hommes.

41. *S*ôl ëk *s*â, *s*vâ *ϑ*ôtti mër
Je vis le soleil, il m'apparut
sem ëk *s*æia *g*öfgan *g*uð ;
Comme si je voyais un dieu bienfaisant;
*h*enni ëk laut *h*inzta sinni
Je m'inclinai devant lui, pour la dernière fois
*a*lda heimi *í*.
Dans ce monde des hommes.

§ 55. Le quatrième jour de la maladie. — Le quatrième jour de la maladie ou le lundi, le malade se cramponna encore à la vie et il eut horreur de la mort. D'un côté, en voyant briller le soleil d'un éclat tel qu'il ne put rien imaginer de plus beau, il éprouva le désir de vivre plus longtemps, et, d'un autre côté, en songeant à la mort, il lui semblait entendre le bruit lugubre des fleuves de l'Enfer.

42. *S*ôl ëk *s*â, *s*vâ hon geislaði
Je vis le soleil ; il resplendissait tellement
at ëk *ϑ*ôttumk *v*ætki *v*ita ;
Que je ne croyais rien connaître au delà ;

ĕn *G*iallar straumar *g*reniuðu annan vĕg
Et de l'autre côté gémissaient les torrents de Giöll
*b*landnir miök vıð *b*lôð.
Mêlés de beaucoup de sang.

De même que Dante a placé dans son Enfer chrétien, sans inconvénients pour son orthodoxie, les fleuves de l'Enfer païen, l'*Achéron*, le *Styx* et le *Cocyte*, de même aussi l'auteur des *Chants de Sól* a emprunté à la mythologie norraine, pour le placer dans son tableau de l'Enfer, le fleuve infernal *Giöll*. Cette rivière, qui, à cause de son bruit retentissant, porte le nom de *Retentissante* (norr. *Giöll*), roule dans ses ondes, d'après le mythe norrain, du venin froid comme de la glace. Dans notre poëme, pour exprimer poétiquement l'horreur que l'idée de l'Enfer ou de la mort lui inspire, l'auteur représente la *Giöll* roulant dans ses ondes gémissantes, non du venin glacial, mais des flots de sang humain.

§ **56. Le cinquième jour de la maladie.** — Le cinquième jour, les forces du malade avaient tellement diminué que, outre l'éblouissement de la vue dont il fut affecté, il éprouva de grandes angoisses, provenant de l'affaiblissement de son corps.

43. *S*ôl ĕk *s*â à siônum skiâlfandi
Je vis le soleil; — j'étais clignant des yeux,
*h*ræzlufullr ok *h*nipinn;
Rempli de frayeur et contracté;
*þ*vìat *h*iarta mitt var *h*eldr miök
Car mon cœur s'était beaucoup
runnit *s*undr î *s*iga.
Amolli dans ma langueur.

§ **57. Le sixième jour de la maladie.** — Le sixième jour de la maladie, le malade ne vit plus la lumière du soleil que par intervalles, il était déjà plus courbé, plus contracté que la veille. La fièvre lui brûlait la langue, qui devint plus sèche que du bois, tandis qu'extérieurement, sur tout son corps, une sueur froide était répandue (cf. p. 39).

44. *S*ôl ĕk *s*â *s*ialdan hryggvari
Je vis le soleil plus rarement; contracté
miök var ĕk *þ*â or *h*eimi *h*allr;
Davantage, je fus comme hors du monde, une ombre;

*t*ûnga min var til *t*rès metin
Ma langue, ou l'eût prise pour du bois,
ok kolnat at fyr ûtan.
Et j'avais froid à l'extérieur.

§ 58. **Le septième jour de la maladie.** — Le septième jour, c'est-à-dire un jeudi, le malade vit le soleil briller pour la dernière fois. Les *eaux célestes* (norr. *fialla vötn*, eaux des montagnes), c'est-à-dire les nuages, se fermèrent devant lui pour jamais sur l'astre du jour, et il s'en retourna, rappelé par Dieu, des tourments de cette vie de passage. Il mourut dans la nuit du jeudi au vendredi.

45. *S*ôl ëk *s*â *s*iđan aldrêgi
Le soleil, je ne le vis plus depuis
eptir'ϑann *d*apra *d*ag;
Après ce jour triste;
ϑviat *f*ialla vötn luktusk *f*yr mër saman,
Car les eaux célestes se fermèrent devant moi,
ën ëk hvarf *k*allađr frâ *k*völum.
Et je m'en retournai, rappelé des tourments.

c. *La mort.*

§ 59. **La mort est une renaissance.** — Après avoir parlé des sept jours de maladie suivis de la mort, le Père expose au Fils ce qui, après sa mort et avant son enterrement, est arrivé à son corps et à son âme, et il entremêle ce récit de quelques considérations sur le néant des choses humaines. Il représente la mort comme une *renaissance*, et cette expression doit être prise ici dans sa signification chrétienne, et non dans le sens du paganisme norrain. Les Scandinaves, comme presque tous les peuples de l'Antiquité, croyaient à une vie future, soit dans les séjours célestes des dieux, principalement dans la *Halle-des-Occis* (voy. p. 81), soit dans le lugubre *Séjour de Hel* (voy. p. 85). Comme, en passant de cette vie dans l'autre, l'individu, à ce qu'on croyait, ne subissait aucune transformation, ce passage d'une existence à l'autre n'était pas considéré comme une *renaissance*. On désignait par ce nom le retour d'un dieu ou d'un héros à l'existence céleste ou terrestre qui lui avait été ravie par la mort. C'est ainsi, par exemple, que

d'après le mythe hindou, le dieu *Çiva* et son épouse *Lakchmî*, après une première existence divine, renaquirent et devinrent les époux *Krichna* et *Roukminî*. Pythagore prétendait qu'il avait déjà vécu, du temps de la guerre de Troie, dans la personne d'*Euphorbos*, qui fut tué par Ménélaus (*Iliade*, 17, 53). Selon la tradition norraine, le fils héroïque de *Hiörvard*, *Helgi*, surnommé la *Perte des descendants de Hati* (norr. *Hatingia-skadi*), après avoir été l'époux de la Valkyrie *Svava*, fille d'Eylimi, mourut, revint au monde par une nouvelle naissance dans la personne de *Helgi*, surnommé le *Tueur du fils de Hund* (norr. *Hundings-bani*), lequel épousa la Valkyrie *Sigrune*, qui, elle aussi, était l'ancienne *Svava* revenue à la vie ou *née de nouveau* (norr. *endr-borin*). Ce *Helgi*, *Tueur du fils de Hund*, mourut à son tour, et, renaissant de nouveau, il devint *Helgi*, surnommé le *Tueur des fils de Haddr* (norr. *Haddingia-skadi*), qui épousa *Kara*, fille de Halfdan, laquelle fut la même que *Sigrune* et *Svava*. D'après la métaphysique des Hindous, Dieu, en sa qualité d'esprit pur et absolu, a seul une existence réelle; le monde matériel n'est qu'une illusion, et, par conséquent, la vie en dehors de Dieu, la vie ou l'existence terrestre, est, pour tous les êtres de ce monde, une dégradation, un mal et un malheur. Mourir pour vivre en Dieu, était regardé comme la délivrance du mal, comme la félicité suprême. Revenir dans ce monde et y reprendre, par la transmigration des âmes, une existence terrestre quelconque, c'était encourir une punition divine, c'était subir le malheur, la conséquence du péché. Pour le philosophe hindou, pour le brahmane et le boudhiste, la véritable renaissance, la seule qui fût désirable, c'était de mourir ou de disparaître de toute existence matérielle, pour vivre spirituellement et implicitement en Dieu. Le christianisme parle aussi d'une *renaisssance*, mais il n'y rattache pas l'idée d'un retour de l'homme à cette existence terrestre lorsqu'une fois il l'a quittée; il entend parler d'une renaissance *morale*, c'est-à-dire du renouvellement complet de son être moral, dans cette existence même, par sa conversion du mal au bien, de manière qu'il commence une vie moralement toute nouvelle. Comme Jésus-Christ a fait de cette renaissance morale du chrétien la condition de son entrée dans son Église ou dans son royaume des cieux, et comme le royaume des cieux devint synonyme de communion des fidèles et des élus avec Dieu et avec Jésus-Christ dans le ciel, ou synonyme de *véritable vie* (gr. *zoè*), mourir,

pour le chrétien comme pour le boudhiste, mais dans un autre sens, signifiait entrer au ciel ou dans le royaume des cieux ou dans la vie véritable en récompense de sa renaissance morale. D'après cela, la vie terrestre n'étant plus considérée que comme la préparation, l'acheminement à la vie céleste et véritable, la mort, qui rendait le chrétien à cette vie céleste, devint pour lui le commencement de la vie véritable, et, par conséquent, elle pouvait aussi, sous ce point de vue, être appelée la naissance à la vie véritable, la seconde naissance, la *renaissance*. C'est dans ce sens que le Père, pour dire *quand je mourus*, se sert de la locution théologique *quand je renaquis*.

46. Vânar stiarna *f*laug ϑâ var ëk *f*œddr
Quand je renaquis, l'Étoile de l'espérance s'envola
*b*rot frâ *b*riôsti mër :
De ma poitrine :
*h*âtt at hon flô *h*vérgi settisk
Bien haut elle vola, mais nulle part ne s'assit
svâ at hon mætti *h*vîld *h*afa.
Où elle pût prendre repos.

§ 60. L'âme humaine considérée comme un être matériel. — Pour comprendre l'expression de *Étoile de l'espérance* et le sens de cette 46e strophe, il faut se rappeler que déjà les peuples païens, entre autres les Scythes et leurs descendants les Germains, les Scandinaves et les Slaves, admettaient l'existence d'une âme qui, au moment de la mort, se séparait du corps. Cette âme, ils se la figuraient plus ou moins matérielle. Les Hindous, avant l'époque philosophique, croyaient que l'âme (sansc. *pouroucha*, p. *pravasas*, *préexistant* au corps ou *présidant* au corps; zend. *fravashi*, pers. *ferver*) était un petit corps matériel de la longueur du pouce, ayant la figure d'un homme ou d'une femme, et renfermé dans le corps humain d'où la mort le faisait sortir (voy. *Sâvitrî*, éd. Bopp). Les peuples d'origine scythique se figuraient l'âme plutôt sous la forme d'un petit animal ou d'un être zoomorphe; et, comme ils attribuaient la vie à l'haleine (cf. gr. *anemos*, souffle; lat. *animus*, *anima*, âme; lat. *spiritus*, souffle, esprit; slav. *duch*, souffle, esprit), ils croyaient plus volontiers que l'âme, la cause de l'haleine et de la vie, était un être aérien ou un oiseau qui, au moment de la mort,

s'envolait par la bouche (voy. *Kralodworsky rukopis*, éd. SWOB., p. 105) On croyait ensuite que ces oiseaux ou ces âmes allaient se fixer au ciel et formaient les étoiles, qui ainsi passaient pour être effectivement ou pour avoir été antérieurement des âmes humaines. C'est pourquoi, dans la mythologie des Lithvas, la voie lactée, formée d'immenses traînées d'étoiles innombrables, est appelée le *Chemin des oiseaux* (*Paukszcziû Kielês*, voy. GRIMM, *Deutsche Myth.*, p. 331), c'est-à-dire une traînée d'étoiles formées d'autant d'oiseaux ou d'âmes. De plus, comme les âmes des trépassés ou des Pères (sansc. *pitaras*) passaient pour exercer une certaine influence sur la vie ou la destinée des vivants, on faisait aussi dépendre des étoiles qui étaient considérées comme les personnifications de ces âmes, la vie et la destinée humaines. Développant ensuite par la pensée les rapports qu'on avait ainsi établis entre les âmes et les étoiles, on est allé jusqu'à s'imaginer, qu'à chaque âme sur la terre correspondait une étoile au ciel, et que, pendant la vie de l'homme, le fil doré filé par la Destinée (norr. *örlög*) tenait cette étoile suspendue au firmament jusqu'au moment où, par la mort, le fil étant brisé et l'étoile n'étant plus soutenue, elle tombait du ciel à terre. Ainsi, dans la mythologie des Lithvas, il est dit que la déesse *Werpeïa* (Fileuse), qui correspond aux *Nornes* (voy. p. 87) des Scandinaves et aux *Parques* des Latins, attachait au ciel avec un fil l'étoile de l'enfant nouveau-né. Et, d'après une idée analogue, il est rapporté dans la tradition norraine que lorsque *Helgi, le Tueur du fils de Hund* (voy. p. 93) naquit, les *Nornes* vinrent au château de son père, filèrent le fil doré de sa destinée, et l'attachèrent *dans la Salle de la lune*, c'est-à-dire au ciel nocturne et étoilé (voy. *Helgakvida Hundingsbana fyrri*, strophe 3). Voilà pourquoi aussi les *étoiles filantes* étaient considérées dans la croyance populaire comme des étoiles qui tombaient du ciel par suite de la mort des hommes (voy. BÉRANGER, *Les étoiles qui filent*). L'oiseau et l'étoile étant l'un et l'autre considérés comme des âmes, l'un et l'autre purent aussi être employés plus tard dans le langage poétique comme des symboles de l'âme. C'est aussi ce qu'a fait notre auteur qui emploie en même temps l'image ou l'expression d'*oiseau* et d'*étoile* pour désigner l'âme; il parle de l'âme comme d'une *étoile*, et cette étoile il dit qu'elle *s'envole* du corps ou de la poitrine en oiseau ou sous la forme d'un oiseau. Comme l'âme de l'homme sur cette terre se nourrit tou-

jours de l'espérance d'une vie meilleure, le poëte a pu désigner l'âme par l'expression analogique de *Étoile de l'espérance*. Ensuite le Père dit au Fils que, quand il mourut, son âme ou son *Étoile de l'espérance* s'envola de sa poitrine, et qu'elle monta bien haut vers le ciel, mais qu'elle ne put prendre repos nulle part, c'est-à-dire qu'elle ne put entrer au ciel, séjour de paix et de repos, aussi longtemps que le corps ne fut pas enseveli dans une terre consacrée. Déjà les païens de l'Antiquité croyaient que l'âme ne pouvait trouver de repos dans ce monde et dans l'autre qu'autant que son ancienne enveloppe, le corps, avait trouvé le repos dans une tombe (*Iliade*, 23, 65; voy. *Æneide*, VI, v. 370). Dans un ancien chant bohème sur la mort de Wlaslaw, il est dit :

Hé! au cri s'envole l'âme, de la bouche
Vole sur l'arbre, d'un arbre à l'autre,
Çà et là *jusqu'à ce que le mort fut brûlé.*

Cette croyance des anciens se maintint encore dans la superstition populaire après l'introduction du christianisme; c'est pourquoi SÆMUND a pu parler de l'Étoile de l'espérance qui vole vers le ciel et qui ne trouve de repos qu'après que les funérailles ont eu lieu.

§ **61. La nuit de la mort.** — La nuit où le malade mourut fut la plus longue de toutes les nuits, car elle ne finit pour lui qu'au moment de son entrée au Paradis.

47. *O*llum lengri var sû *e*ina nôtt
La plus longue de toutes était cette nuit
ër ëk lâ *st*irðr â *st*râm :
Où je gisais raide sur la paille :
*ϑ*â *m*erkir *ϑ*at guð-*m*æli
Alors se comprend la parole de Dieu :
*m*aðr ër *m*oldu samr.
« L'homme est l'égal de la poussière. »

La parole de Dieu à laquelle il est ici fait allusion se trouve écrite dans la Genèse (chap. III, v. 19), où Jéhova dit à Adam : « Tu es poudre et tu retourneras en poudre » (cf. *Ecclésiastique* 10, 9).

§ **62. La vanité des biens terrestres.** — La pensée du néant de l'homme exprimée dans cette dernière parole donne occasion au Père d'interrompre son récit pour faire, dans les trois strophes qui suivent, quelques réflexions sur l'abandon où nous laisse la mort

et sur la vanité et le caractère trompeur des biens terrestres. Dieu, dit-il, voit comme nous sortons de ce monde, dénués de toutes choses; nous nous mettons seuls en route; aucun de nos parents, quelque nombreux qu'ils soient, ne nous tient compagnie.

48. *Virði* ϑ*at ok viti sâ inn virki Guð*
Il peut en juger, il le sait le Dieu actif,
ër skôp *hauðr* ok *himin*,
Qui a créé la terre et le ciel,
hversu ein*mana margir* fara
Combien se mettent en route sans cortége,
ϑô við *skylda skyli*.
Bien qu'ils quittent des parents.

Il est vrai que, d'après les idées des Scandinaves païens, les riches et les puissants n'arrivaient pas dans l'autre monde sans suite et sans escorte. On se figurait qu'ils continuaient à vivre d'une existence à peu près semblable à celle qu'ils venaient de quitter, et que, pour cette raison, il fallait les faire accompagner de toutes les personnes et les pourvoir de toutes les choses qui leur avaient été nécessaires ou agréables dans ce monde. Voilà pourquoi, déjà chez les ancêtres des Scandinaves ou chez les Scythes, il était d'usage, quand un roi venait à mourir, d'étrangler, pour les consacrer au service du défunt, une de ses favorites (norr. *fridla*), son échanson (norr. *skutilsveinn*), son écuyer (longob. *mar-pahis*), son valet de pied (norr. *skô-sveinn*) et son messager (norr. *sendi-madr*). On y ajoutait aussi son cheval, des vases d'or et d'autres objets précieux faisant partie, non pas de la propriété immobilière et de famille (norr. *adal-fê*), mais de la propriété privée et mobilière (norr. *lausa-fê*) du défunt. Plus tard encore, chez les Scandinaves, les héros riches et puissants étaient censés emporter dans l'autre monde les richesses et les objets dont ils s'étaient servis dans cette vie et qu'on avait soin de placer auprès d'eux dans leur tertre tumulaire (norr. *haugr*); ils étaient aussi accompagnés de ceux qui avaient combattu et péri avec eux. Or comme, d'après les mœurs guerrières des peuples d'origine gétique, les parents formaient l'entourage naturel du chef, ces parents, après avoir combattu et péri avec leur chef, lui servaient aussi de cortége pour passer dans l'autre vie. C'est ainsi que, d'après les idées du paganisme scandinave, la mort ne sépa-

rait l'homme illustre ni de ses richesses ni de ses parents. Mais l'auteur des *Chants de Sôl* considère ici la mort d'après la réalité et d'après les idées du christianisme. La mort étant le commencement de la *vie véritable* (voy. p. 94), elle nous sépare de tout ce qui est terrestre, à savoir de nos biens et même de nos parents, et nous livre, dénués de tout, au jugement de Dieu. Comme rien ne nous accompagne dans l'autre vie, excepté nos bonnes œuvres, celui-là seul est heureux qui dans sa vie a fait le bien. «A la place de toutes «mes richesses, dit le Père, la mort ne m'a donné qu'un tombeau «couvert de sable sur les bords de la mer.

49. *S*inna verka nýtr *s*eggia hverr;
Chacun des Puissants jouit de ses œuvres;
sæll ër sâ-ër *g*ott *g*örir!
Heureux celui qui a fait du bien!
*au*ði frâ ër mër *æ*tluð var
Pour toute richesse il me fut réservé
*s*andi orpin *s*æng.
Une couche couverte de sable.

En présence de la mort, que sont les biens de la terre, sinon des choses trompeuses, bien que généralement on les estime tant et qu'on les recherche par appétit de la chair. Pour prouver combien peu on doit s'y fier, l'auteur les compare aux vapeurs des thermes d'Islande, lesquelles se répandent au loin en nuages épais, mais se dissipent sans rien laisser après elles.

50. *H*örundar *h*ungr tælir *h*ölda opt;
L'appétit de la chair trompe souvent les gens;
hann hefir *m*argr til *m*ikinn :
Maint homme en fait trop de cas :
*l*auga vatn ër mër *l*eiðast var
C'est de la vapeur des thermes qui m'a été désagréable
*e*itt *a*llra hluta.
Par-dessus toutes choses.

§ **66. Les funérailles.** — Après avoir émis ces pensées sur la fragilité et le caractère trompeur des choses humaines, le Père revient au récit des scènes qui ont suivi sa mort.

51. Â *N*orna stôli sat ëk *n*îu daga,
Sur la chaise des Nornes j'étais assis neuf jours,
*Ð*aðan var ëk â *h*est *h*afinn :
De là je fus placé sur un cheval :
*G*ŷgiar sôl ër skein *g*rimmliga
Le Soleil de la Géante brillait alors lugubrement,
or *Sk*ŷdrupnis *sk*ŷium.
A travers les nuages de l'Arroseur-des-Nues.

Pour comprendre cette strophe, il faut se rappeler que chez les peuples d'origine gétique les funérailles, soit que le corps fût brûlé, soit qu'il fût enterré, ne suivaient pas immédiatement le décès. Déjà leurs ancêtres, les Scythes, avaient coutume de promener le mort sur un char de deuil pendant quarante jours et de le présenter ainsi à tous ses amis, lesquels, l'un après l'autre, donnaient aux gens faisant partie du convoi un repas funèbre (*Hérod.* 4, 9). Quant aux Scandinaves, il est dit que le roi *Fródi*, après sa mort, fut promené pendant deux ans dans tout son royaume avant qu'on songeât à l'enterrer. Ici le Père énonce qu'il resta couché sur son lit de mort ou, comme il s'exprime poétiquement, qu'il resta *assis sur la chaise des Nornes* pendant neuf jours, c'est-à-dire depuis le vendredi, lendemain de sa mort, jusqu'au samedi de la semaine suivante. Comme la mort était assimilée à la naissance ou à la renaissance (voy. p. 94), les *Nornes* qui présidaient à la Destinée (voy. p. 87) étaient censées accourir au moment de la mort ou de la Renaissance, comme elles l'avaient fait au moment de la première naissance d'un homme. Or, les Nornes venaient là où un enfant devait naître, d'abord pour exercer des fonctions obstétricales, en chantant des formules magiques propres à faciliter l'accouchement, ensuite pour décerner à l'enfant nouveau-né sa Destinée bonne ou mauvaise (voy. p. 95). Elles venaient là où quelqu'un devait mourir pour y amener la mort, c'est-à-dire l'accouchement ou la naissance à la *vie véritable*. Les représentants terrestres des Nornes ou les sages-femmes employaient pour l'accouchement la chaise obstétricale, laquelle était appelée poétiquement la *chaise des Nornes*. Le lit de mort, où s'opérait l'accouchement et la naissance à la vie véritable, pouvait donc aussi être appelé métaphoriquement la *chaise des Nornes*.

Après être resté assis pendant neuf jours sur la chaise des Nornes, je fus enlevé, dit le Père, de cette couche mortuaire et placé sur un

cheval. C'est que le trépas ayant été assimilé à un voyage dans l'autre monde, on avait l'habitude de placer le défunt sur un cheval pour lui faire faire ainsi le trajet jusqu'à la tombe. L'enterrement avait ordinairement lieu le soir, au clair de la lune. Or, la lune est appelée poétiquement *le soleil de la nuit*, et la *Nuit*, d'après la mythologie norraine, étant la fille de l'Iotne *Nörvi* (Crépuscule), appartenait à la race des Iotnes et était par conséquent appelée la *Géante* (*Gygr*), comme toute fille ou femme d'Iotne; de sorte que *Soleil de la Géante* devint une expression poétique ou *skaldique* pour désigner la lune. Cet astre, lors de l'enterrement du Père, brillait au ciel, lequel est appelé ici poétiquement l'*Arroseur-des-Nues*, parce qu'il arrose la terre moyennant les gouttes de pluie qui tombent des nues.

§ **64. L'âme entra dans l'Enfer.** — Le corps ayant été dûment enterré (voy. p. 96), l'âme acquit aussi la liberté d'aller où elle devait se rendre, c'est-à-dire au Ciel, en traversant le Purgatoire ou l'Enfer. Aussi il me semblait, dit le Père, que je parcourais les sept Séjours de l'Enfer à l'intérieur et à l'extérieur, en choisissant les passages les plus faciles et les moins dangereux de ces routes brûlantes (voy. p. 77).

52. *Û*tan ok *i*nnan *ϑ*öttumk ëk *a*lla fara
Il me semblait que je parcourais en dehors et en dedans
*s*igr-heima *s*iö;
Les sept Séjours d'affaissement;
*u*ppi ok ni*ð*ri leita*ð*a ëk *æð*ra vegar
En haut et en bas je cherchais le meilleur chemin
hvar mër væri *g*rei*ð*astar *g*ötur.
Où j'eusse les passages les plus faciles.

L'Enfer est désigné sous le nom de *Séjours d'affaissement* (norr. *Sigr-heimir*), soit à cause de l'abaissement physique de l'Enfer par rapport à l'élévation des Séjours célestes, soit à cause de l'affaissement moral des damnés qui y entrent vaincus par la mort et affaissés sous le poids de leurs péchés. Les *Séjours d'affaissement* sont encore désignés dans le poëme sous le nom de *Séjours des tourments*.

DEUXIÈME TABLEAU.

LA VUE DE L'ENFER.

§ **65. L'origine de l'idée de l'Enfer.** — Dans les premiers temps des anciennes religions, on distinguait d'abord seulement

entre le ciel (vieux lat. *dius*) comme séjour des *Célestes* (sansc. *dêvâs*, célestes; gr. *theoi*, lat. *divi*) ou des Dieux, et la terre comme séjour des êtres *terrestres* ou des *Humains* (lat. *homo*, homme; *humus*, terre). Plus tard, on se figurait encore un troisième séjour, le Séjour des morts. Or comme, dans l'origine, les cadavres des trépassés furent placés dans les cavernes des montagnes, ou enfouis ou *encavés* dans la terre, on supposait que les décédés continueraient dans la terre ou sous la terre leur existence lugubre. Les décédés, comme séjournant sous la terre et en dessous du ciel, eurent le nom de *Inférieurs* (gr. *eneroï*; lat. *inferi*); et, de même que les noms des peuples devinrent souvent, dans l'Antiquité et au Moyen Age, les noms des pays qu'ils habitaient, de même le nom latin de *inferi* (inférieurs) devint aussi le nom du séjour qu'habitaient les *Inférieurs*. Le Séjour des morts était appelé *Naraka* (Dépôt) chez les Hindous, *Sheol* (Caverne) chez les Hébreux, et *Hadès* (Invisible) chez les Grecs. A l'exemple du roi des Dieux et des rois des Hommes, on imagina aussi une divinité régnant sur les Morts. Cette divinité présidait à la fois à la mort et au Séjour des morts. Tel était chez les Hindous le dieu de la mort, appelé *Yama* (Dompteur, voy. p. 35) et le Génie de la mort *Naraka* (Conducteur; cf. gr. *Psuchagôgos*); tel était chez les Grecs le prince de l'Enfer, *Hadès*; telle était encore chez les peuples gotho-germaniques la déesse de la mort, *Halia* ou *Hel* (voy. p. 85). Le nom de ces divinités présidant à l'Empire des morts devint le nom de l'Enfer lui-même. Ainsi *Naraka*, chez les Hindous, *Hadès* chez les Grecs et *Hel* chez les peuples germaniques devinrent des noms employés pour désigner l'Enfer.

Dans l'origine, lorsqu'il n'y avait encore ni système pénal ni système judiciaire établis dans la société; lorsque les dieux, en tant que *zoomorphes*, ne pouvaient encore être considérés comme des êtres moraux et que la morale ne faisait pas encore partie intégrante de la religion, on ne distinguait pas non plus dans l'Empire des morts entre les bons et les méchants, mais tous les morts y entraient et y habitaient indistinctement. Dans la suite, les dieux étant devenus *anthropomorphes* et pouvant être considérés comme des êtres moraux, aimant la justice et détestant le mal, on faisait aussi une distinction au point de vue moral entre les morts qui avaient été justes et les amis des dieux, et ceux qui avaient été méchants et les ennemis des dieux. Dès lors on se figurait que chacun, à sa mort, aurait à

subir dans l'Enfer un examen ou un jugement sur sa vie terrestre. Le dieu de l'Enfer devint donc, dans quelques mythologies, le juge des trépassés. C'est ainsi que chez les Hindous, *Yama*, le dieu de la mort et de l'Empire des morts, devint également le juge suprême, le dieu de la justice, et reçut pour cette raison le nom de *Loi* (sansc. *dharma;* lat. *firmus*). Les trépassés jugés furent divisés en deux catégories; les bons allaient dans la partie supérieure moins triste des Enfers (gr. *Hadès*), ou même auprès des dieux dans le Ciel (sansc. *svarga*), en récompense de leurs vertus; les mauvais, au contraire, entraient dans la partie basse de l'Enfer (sansc. *Naraka;* gr. *Erebos* et *Tartaros*), pour y être punis. Dès lors l'Enfer ne fut plus, comme dans l'origine, le Séjour de tous les morts, des bons comme des mauvais, mais il devint plus particulièrement le lieu de punition des méchants seuls. A mesure que le système judiciaire et pénal se développa chez les nations anciennes, l'imagination des poëtes mythologues s'ingénia aussi à décrire avec plus de détails la situation, la distribution et l'aspect des différents compartiments de l'Enfer, ainsi que les différentes espèces de peines et de tourments que devaient y subir les damnés. On se figurait donc communément l'Enfer comme une grande fosse ou prison souterraine, obscure, humide, malpropre, malsaine et munie, comme les prisons ordinaires, des différents instruments de torture et de supplice usités dans le système pénal si atroce des peuples de l'Antiquité.

§ 66. L'Enfer d'après les Hindous, les Grecs, les Hébreux et les Arabes. — Les Hindous, avec leur imagination vive et active, furent les premiers à inventer, pour leur Enfer, les détails les plus circonstanciés et les plus saisissants. De même qu'ils divisaient la terre en *sept* continents ou îles (*dvipâs*), ils partagèrent aussi, dès le sixième siècle avant notre ère, l'Enfer (*naraka*) en *sept* Séjours infernaux (*nârakâs*), dont chacun renfermait trois compartiments, de sorte qu'il y avait en tout $3 \times 7 = 21$ Enfers ou Séjours souterrains, auxquels on donnait les noms suivants : 1° *Obscurité* (sansc. *Tâmisra*); 2° *Aveugle-obscurité* (sansc. *Andha-Tâmisra*); 3° *Hérissée de piques d'acier* (sansc. *Loha-çankoum*); 4° *Poêle à frire* (*Rdjîcham*), où les criminels étaient rissolés comme dans une poêle à frire; 5° *Four de poterie* (*Kumbhî-pâka*), où les méchants étaient cuits comme le potier cuit sa poterie dans le four; 6° *Grande-infortune* (*Mahâ-nirayam*); 7° *Visqueuse* (*Çâlmali*), rivière

formée de la résine exsudée de l'arbre à coton appelé *çâlmala*, et dans laquelle les méchants étaient sans doute condamnés à se traîner péniblement; 8° *Combustion (Sam-pra-tâpanam)*; 9° *Chauffement (Tâpanam)*; 10° *Grand-chauffement (Mahâ-tâpanam)*; 11° *Horrible (Raourava)*; 12° *Grandement-horrible (Mahâ-raourava)*; 13° *Pourriture fétide (Poûti-mrittikam)*; 14° *Lien de la Mort (Kâla-soûtram)*, ainsi appelé sans doute parce que dans ce Séjour on se sentait saisi comme par les liens de la mort (cf. *Heliar reip*, p. 86); 15° *Liant de cordes (Koudmalam)*, où tout mouvement était empêché par le moyen des liens faits de cordes; 16° *Croc d'acier (Loha-dâraka)*, où les damnés étaient déchirés avec des crocs d'acier; 17° *Séjour des Corneilles (Kâkôlam)*, séjour rendu lugubre par ces oiseaux symboles de la mort; 18° *Privé de vagues (Avîtchi)*, lieu de sécheresse privé d'eau coulante; 19° *Grandement-privé de vagues (Mahâ-avîtchi)*; 20° *Pêle-mêle (Sam-hata)*; 21° *Forêt aux feuilles-épées (Asi-patra-vanam)*, lieu semblable à la *Forêt de fer (Iarnvidr)* de la mythologie norraine et qui était planté d'arbres ayant des épées pour feuilles.

D'après Homère, l'*Erébos* ou la partie basse du *Hadès* se trouve dans l'intérieur de la terre (cf. *eneron*, lat. *inferum*, le bas). Plus bas encore est le *Tartaros*, qui est placé au-dessous du *Hadès* à une distance égale à celle qui sépare la terre du ciel. Le *Hadès* est situé sous la terre, à l'endroit où le soleil se couche. A peu d'exceptions près, tous les morts, les bons comme les mauvais, entrent au *Hadès*. Ceux qui sont punis dans le Tartare, n'y ont pas été envoyés comme pécheurs pour y expier leurs fautes, mais comme ennemis des dieux, qui assouvissent sur eux leur vengeance personnelle. D'après Virgile, les Enfers sont également placés dans les profondeurs de la terre: il y a plusieurs ouvertures qui y conduisent, entre autres le soupirail de l'*Averne*, qui est situé au milieu de sombres forêts impénétrables et entouré d'un lac dont les eaux répandent une exhalaison pernicieuse.

Les Hébreux du temps de Jésus-Christ plaçaient l'entrée de l'Enfer (hébr. *schéol*, Caverne), à *Tophet* (Horreur), qui était un endroit de la *vallée de Hinnom* (hébr. *ghé-Hinnom*), au sud de Jérusalem, non loin du mont Moriah. C'est pourquoi, dans les Évangiles, l'Enfer est appelé *ge-henna* (hébr. *ghé-Hinnom;* fr. *Géhenne*); et DANTE se figure son *Inferno* comme placé tout juste au-dessous de Jérusalem et ayant son entrée par la vallée de Géhenne, qu'il ap-

pelle simplement *la vallée* (c. I), et non loin du mont Moriah, qu'il appelle *le beau mont* (*bel monte*, c. II). Le nombre *sept* étant un nombre sacré chez les Hébreux comme chez les Assyriens, les docteurs juifs admettaient, ainsi que les Hindous, *sept* compartiments principaux dans l'Enfer (rabb. *arqâ*), et ils se les représentaient comme autant d'étages placés l'un au-dessus de l'autre. Ces étages eurent des noms épithétiques empruntés en grande partie aux expressions poétiques du livre de Job. Voici ces noms : 1° *Géhenne;* 2° *Portes de la mort;* 3° *Portes de l'ombre de la mort;* 4° *Fosse de corruption;* 5° *Mare d'immondices;* 6° *Perdition;* 7° *Caverne* (hébr. *schéol*).

Mohammed, le prophète de l'Islam, adoptant le système des docteurs juifs, admit aussi *sept* divisions dans la Géhenne (*Korân*, 15, 44), auxquelles il donna les noms suivants : 1° *Géhenne* (ar. *Djehinnom*, Kor. 85, 10); 2° *Feu* (ar. *Lathai*, Kor. 70, 15); 3° *Combustion* (ar. *Khotama*, Kor. 164, 5, 6); 4° *Flamme* (ar. *Saghîr*, Kor. 22, 4); 5° *Lugubre* (ar. *Djehîm*, Kor. 44, 43); 6° *Brûlement* (ar. *Saqar*, Kor. 74, 26); 7° *Fosse* (ar. *Hâvia*, Kor. 101, 6).

§ **67. L'Enfer d'après les mythes norrains et d'après Sæmund.** — Dans la mythologie norraine, les vallées sombres qui conduisaient au *Séjour de Hel* (voy. p. 92) étaient situées au nord de l'*Enclos du milieu* (norr. *midgardr*), c'est-à-dire de la terre, et le *Séjour de Hel* se trouvait placé au delà des montagnes et de la mer, qui toutes deux formaient, à ce qu'on croyait, la bordure ou la ceinture de la terre. Plus tard, après l'introduction du christianisme, lorsque les Iotnes furent changés en démons (voy. p. 115), le *Séjour des Iotnes*, transformé en séjour des démons, fut aussi confondu avec l'Enfer, et il fut dès lors placé, non plus comme l'ancien *Séjour des Iotnes*, sur le bord oriental de l'*Enclos du milieu*, mais à l'occident, au delà de l'Océan appelé le *Bâillement des mâchoires* (*Ginnunga-gap*), où le soleil se couche. Or, les Normands ou Norvégiens donnaient à l'océan occidental le nom de *mer extérieure* (norr. *utsia*), par rapport et par opposition à la terre ferme, c'est-à-dire à la Suède, qui touchait à leur pays du côté de l'orient et qu'ils appelaient le *pays intérieur* (norr. *Innland*). Le *Séjour des Iotnes*, situé au delà de cette mer *extérieure*, fut donc aussi appelé l'*Enclos extérieur* (norr. *Utgard*), et le roi de ce pays des Iotnes changés en démons ou le prince de l'Enfer fut appelé *Loki de l'Enclos extérieur* (*Utgarda-Loki*), parce que l'ancien personnage mytholo-

gique *Loki* (le Clôtureur), surnommé *le malin*, et qui, pour ses méfaits, ainsi que le racontait un mythe, avait été enchaîné par les Ases, se confondit, dans l'imagination du peuple devenu chrétien, avec le Malin ou le Diable, le Prince des ténèbres, le Génie du mal, qui avait été enchaîné par l'archange saint Michel. Aussi SAXON-LE-SAVANT (*grammaticus*) dit-il que *Ugarthilocus* (*Utgarda-Loki*) se trouve dans un pays éloigné, situé en dehors du monde, et où règne la nuit; il gît dans une caverne, les mains et les pieds enchaînés (voy. *lib.* VIII, p. 164 et suiv.).

Comme l'Église n'avait rien fixé par rapport à la situation de l'Enfer, l'auteur des *Chants de Sôl* était libre de suivre les idées répandues à ce sujet dans le peuple norrain, et par conséquent il est probable qu'il s'est figuré les *Séjours des tourments* comme placés en dehors du monde, c'est-à-dire au delà de l'Océan du Nord. Quant au nombre des compartiments de l'Enfer ou du Séjour de *Hel* et de *Loki*, la mythologie norraine, ainsi que la doctrine chrétienne, n'avait rien précisé. Il est vrai que vers le milieu du douzième siècle, Pierre-le-Lombard, évêque de Paris et disciple d'Abailard, fixa, d'après Cassien et Grégoire, les péchés capitaux au nombre de *sept*. Dès lors la supposition devint aussi naturelle qu'il y avait dans l'Enfer autant de lieux de punition qu'il y avait de péchés mortels à expier. Mais l'auteur des *Chants de Sôl*, vivant en Islande dans la première moitié du douzième siècle, ne pouvait pas encore savoir que les péchés mortels avaient été fixés au nombre de sept. S'il l'avait su, au lieu d'établir, comme il l'a fait dans son poëme, neuf catégories de pécheurs (voy. p. 117), il en aurait seulement statué sept. Cependant, tout en ignorant que les sept sections de l'Enfer avaient été établies d'après les sept péchés capitaux, il savait, par la tradition généralement répandue de son temps, qu'il y avait *sept Séjours des tourments*. A peu près cent ans plus tard, son compatriote et disciple indirect, SNORRI fils de Sturla, admit, dans sa *Fascination de Gulfi* (*Gylfaginning*, chap. 34), neuf séjours dans l'Enfer norrain ou dans l'*Empire de Hel* (voy. p. 85). Comme ce nombre *neuf* ne repose sur aucune donnée mythologique, SNORRI l'a dû emprunter par erreur à quelque passage qu'il aura mal interprété. Se rappelant sans doute ce vers de la *Vision de la Louve* (*Völu-spâ*) :

Je me souviens des neuf mondes, des neufs forêts,

il a pu prendre les *neuf forêts* (*îvidi*) pour autant de Séjours téné-

breux dans l'Enfer, de sorte que le nombre neuf qu'il assigne aux Séjours de l'Enfer reposerait sur une erreur d'interprétation. Si, au commencement du quatorzième siècle, DANTE a établi neuf Cercles dans son Enfer, cela tenait à sa prédilection pour le nombre neuf comme multiple de trois. Il admettait d'abord *sept* Cercles correspondants aux sept péchés capitaux qui y étaient punis; ensuite, pour arriver au nombre neuf, le poëte conçut un huitième Cercle, celui des Limbes, placé à l'entrée de l'Enfer, et un neuvième Cercle, la *Cité de Dis*, situé, selon lui, au fond ou à la sortie de l'Enfer. Par la même raison, DANTE a statué dans le Purgatoire sept Cercles correspondants aux sept péchés, puis un huitième Cercle, au pied ou à l'entrée du Purgatoire, et un neuvième Cercle, savoir, le Paradis terrestre, au sommet du Purgatoire. L'Église n'a jamais rien précisé au sujet du nombre des Cercles, ui de l'Enfer, ni du Purgatoire; mais la doctrine chrétienne a du moins complétement séparé et distingué l'un de l'autre la *Géhenne* ou l'Enfer comme lieu de punition des méchants, et le Paradis, le lieu de récompense des justes. Comme, d'après le sentiment chrétien, tout homme est pécheur, l'idée s'établit naturellement que tous les hommes, à quelques exceptions près, auraient à passer dans l'Enfer, les uns pour y rester éternellement, afin d'expier leurs grands péchés, les autres seulement pour y rester temporairement, afin de s'y purifier de leurs petits péchés avant de passer au Paradis (cf. Math. 3, 11; Luc 3, 16; 1 Cor. 3, 15; 2 Macc. 12, 43). Cette croyance fut acceptée d'autant plus volontiers que déjà, dans l'Enfer du paganisme, à côté des méchants qui y étaient punis, il y avait des Ames qui y étaient venues uniquement pour y être purifiées (PLATON, *Phæd.*, c. 29, 62; *Gorg.* 168; VIRGILE, *Æneid.* 6, 741 et suiv.). De là dans Clément d'Alexandrie, dans Origène, dans saint Augustin et dans Grégoire-le-Grand, etc., le *feu purifiant* qui brûle dans l'Enfer (cf. GRÉGOR., *Dialog.* 4, c. 40 et suiv.). Cependant on n'admettait pas encore un endroit distinct de l'Enfer et appelé le *Purgatoire*. Ce nom devient de plus en plus usité depuis la seconde moitié du douzième siècle, où fut composé, traduit et répandu l'ouvrage intitulé le *Purgatoire de saint Patrick*. Au quatorzième siècle, DANTE, par prédilection pour la division ternaire, sépara le Purgatoire de l'Enfer, afin d'avoir trois parties dans sa Comédie: l'Enfer, le Purgatoire et le Paradis. Le dogme du Purgatoire fut arrêté définitivement au concile de Florence, en 1439, et confirmé au concile de Trente, en

1545. On conçoit, d'après cela, que l'auteur des *Chants de Sôl* ne pouvait encore distinguer positivement entre l'*Enfer* et le *Purgatoire;* il ne connaît, ou du moins il n'énonce ni l'un ni l'autre de ces noms. Il décrit simplement un endroit qui est évidemment l'Enfer, et qu'il désigne sous le nom de *Séjours des tourments*, parce que les pécheurs y souffrent, soit pour être purifiés, soit pour être punis.

Comme l'auteur des *Chants de Sôl* ignorait que le nombre sept des Séjours inférieurs reposait sur le nombre sept des péchés capitaux, il n'a pas non plus su répartir avec ordre, sur ces Séjours, les Êtres qui sont censés les habiter. Mais, bien qu'il ne sépare pas encore, comme l'a fait Dante, le Purgatoire de l'Enfer, il distingue cependant entre ceux qui sont dans l'Enfer, pour y être punis éternellement, et ceux qui n'y sont que provisoirement pour y être purifiés. Il place dans les sept Séjours inférieurs trois espèces d'habitants : 1° les Ames qui sont temporairement dans le feu pour se purifier ; 2° les quatre espèces de Démons de l'Enfer qui y demeurent en qualité de chefs, de geôliers et de bourreaux, et 3° les neuf catégories de Pécheurs qui subissent les peines éternelles de l'Enfer pour y expier leurs péchés mortels.

1. *Les Ames dans le Feu purifiant.*

§ 68. L'Entrée de l'Enfer. — Au moment de la mort du Père (c'est lui-même qui le raconte, voy. p. 94), son *Étoile d'espérance*, c'est-à-dire son âme, comme un oiseau, s'envola de sa poitrine; mais elle ne put trouver de repos que lorsque le corps fut enterré (voy. p. 96). C'est après cet enterrement, qui eut lieu dans la nuit du vendredi au samedi, que son âme descendit aux *Séjours d'affaissement* (voy. p. 100), et là elle vit tout d'abord, à l'Entrée ou dans le premier compartiment de l'Enfer, des oiseaux, c'est-à-dire des âmes, en quantité innombrable. Ces oiseaux étaient roussis, c'est-à-dire que ces âmes avaient passé par le feu purifiant. Ces âmes sous forme d'oiseaux différaient des âmes sous forme d'ombres (gr. *eidola*) qui subissaient les peines éternelles de l'Enfer. Comme l'âme du Père, qui avait la forme d'un oiseau, ne resta pas dans l'Enfer, mais que nous la voyons monter au Ciel, il est à présumer que, dans la pensée du poëte, les âmes sous forme d'oiseaux roussis étaient également destinées à monter au Ciel, et que, par conséquent, elles ont passé, comme l'âme du Père, dans l'Enfer seulement pour y être purifiées par le feu.

53. *Frâ* ϑ*vî* ër at segia hvat ëk *f*yrst um sâ
Sur ce il faut raconter ce que j'ai vu d'abord
ϑâ ëk var î *k*völheima *k*ominn :
Quand je vins dans les Séjours des tourments;
*s*viδnir fuglar ër *s*âlir vâru
Des oiseaux roussis qui étaient des âmes,
flugu svâ *m*argir sem *m*y.
Volaient aussi nombreux que des mouches.

2. *Les Démons de l'Enfer.*

§ **69. Les quatre classes de Démons.** — On se figurait l'Enfer comme peuplé, non-seulement d'Ames qui y étaient punies ou qui y étaient purifiées, mais aussi d'habitants d'une espèce différente de celle des hommes, d'Êtres surhumains ou de Démons, les uns anthropomorphes, les autres zoomorphes, qui tous y séjournaient, soit à cause de leur nature essentiellement malfaisante, soit comme chefs de l'Enfer, soit même comme instruments de punition pour les âmes des pécheurs. Ces Démons étaient les produits de l'imagination du peuple et des poëtes du paganisme. Pour trouver des démons, dont il pût peupler son Enfer chrétien, l'auteur des *Chants de Sôl* n'avait qu'à suivre et à imiter les données fournies par la mythologie norraine, soit sur l'empire de *Hel* et sur la fin du monde ou l'*Obscurcissement des Grandeurs* (norr. *ragnarökr*), soit sur les *Iotnes* ou les Géants (voy. p. 114) ennemis des dieux. Cet auteur a imaginé, d'après ces données, *quatre* espèces d'Êtres infernaux correspondants aux quatre points cardinaux où l'âme du Père est censée les avoir entrevus. *a*) A l'est se voient, d'après lui, les *Dragons de la Disette; b*) au sud se montre le *Cerf de Sôl*; *c*) au nord apparaissent les *Fils de Nidi*, et *d*) à l'est séjournent les *Géantes.*

a) *Les Dragons de la Disette.*

§ **70. Idée de ces Dragons de l'Enfer.** — Dans la description du *Hel nébuleux* (*Niflhel*) telle qu'elle se trouve renfermée dans la *Vision de la Louve* (*Völu-spâ*), il est dit :

La Louve vit une salle, située loin du soleil
A *Rives-aux-Cadavres;* les portes en sont tournées au nord;
Des gouttes de venin y tombent par les fenêtres;
La Salle est un tissu de dos de serpents.

Un fleuve se jette à l'orient dans les vallées vénimeuses,
Un fleuve de limon et de bourbe; il est nommé Slidur;
La Louve y vit se traîner dans les eaux fangeuses,
Les hommes parjures, les exilés pour meurtre,
Et celui qui séduit la compagne d'autrui.
Là *Frappe-de-colère* suçait les corps des trépassés,

. . . .

Voici venir le *noir Dragon-volant*,
La Couleuvre s'élevant au-dessus des Montagnes-de-Nidi;
Frappe-de-colère étend ses ailes, *il vole au-dessus de la plaine*,
Au-dessus des cadavres. —

L'auteur des *Chants de Sôl* trouvait représentée dans ces vers la Couleuvre ou le Dragon infernal, nommé *Frappe-de-colère*. D'un autre côté, il était dit dans le mythe norrain qu'après que le loup *Fenrir* eut été enchaîné par les Ases, il découla de sa gueule des torrents de bave qui ont formé les deux fleuves infernaux, nommés l'un la *Tromperie* (norr. *Vil*), l'autre la *Disette* (norr. *Von*). Combinant ensemble ces deux données, l'auteur des *Chants de Sôl* imagina, et plaça dans l'Enfer, des serpents ailés ou des *serps-volants* [1]. Ces dragons, selon le poëte, proviennent du fleuve infernal la *Disette;* c'est pourquoi il les nomme *Dragons de la Disette;* ils viennent de l'occident de l'Enfer, c'est-à-dire de l'endroit le plus éloigné du soleil ou des ténèbres les plus profondes; ils couvrent en quantité innombrable la route qui conduit au Séjour du *Prince du brasier infernal* (norr. *Glœ-valdr*). En battant des ailes, ces dragons produisent des vents si bruyants qu'il semble que le ciel et la terre volent au loin en éclats :

54. *V*estan sâ ĕk fliûga *V*onar dreka
De l'Occident je vis voler les Dragons de la Disette
ok fêll â *G*lævalds *g*ötu ;
Et couvrir la route du Prince du brasier;
*v*ængi *ϑ*eir skôku, svâ *v*ið*a* mër *ϑ*ôtti
Ils battaient des ailes qu'il me semblait qu'au loin
springa *h*auð*r* ok *h*iminn.
Volaient en éclats la terre et le ciel.

1 C'est par erreur qu'on écrit *cerf-volant* au lieu de *serp-volant*.

b) *Le Cerf de Sôl*,

§ **21. Origine de l'idée du Cerf de Sôl.** — Dans les anciennes religions polythéistes, le soleil fut un des premiers objets de la nature qui furent adorés comme des dieux. Ainsi que les autres objets naturels divinisés, le soleil passait tout d'abord pour un être *vivant*; et comme sa figure se rapprochait plutôt de la figure d'un animal que de celle de l'homme, on ne put pas le prendre d'abord pour une personne divine et un dieu *anthropomorphe*, mais plutôt pour un être divin *zoomorphe*. Aussi, dans la religion védique de l'Inde, le Soleil est-il appelé *Cheval* ou *Coursier* (sansc. *arvvâ;* cf. norr. *himin-iôr*, cheval céleste), à cause de son ardeur et de la rapidité de sa course.

Les peuples sémitiques, croyant dans l'origine que le Soleil était plutôt une espèce de cerf courant au ciel dans un état d'effervescence, donnaient à cet astre le nom mythologique de *Cerf*. Plus tard on distingua entre le soleil, comme objet de la nature, et le Génie ou le dieu qu'on imagina pour présider au soleil. Ce dieu fut naturellement considéré comme une personne ou un être *anthropomorphe*, et adoré sous différents noms, tels que ceux de *Hhammon*, de *Bel*, de *Hor*, etc. Bien que, dans la pensée de l'adorateur, le dieu anthropomorphe ou le Génie présidant au soleil se séparât dès lors de plus en plus du soleil comme astre, lequel redevint simplement un objet de la nature, les anciennes traditions mythologiques sur le caractère divin du soleil se maintinrent cependant dans la suite, et l'on continua de désigner poétiquement cet astre sous son ancien nom mythologique de *Cerf* ou de *Gazelle* (voy. Schultens, *Iob*, p. 1193, et Hariri, V, p. 163). Toutefois, comme on ne croyait plus que le soleil était une espèce de cerf divin, ce nom de *Gazelle* qu'on lui donnait devint une expression purement métaphorique signifiant, non pas que le soleil *était* réellement un cerf, mais qu'il était, sous un certain rapport, *comme* un cerf; et ce rapport ou le terme de comparaison entre le soleil et le cerf, on le trouvait principalement dans les cornes, dont le nom, dans les langues sémitiques (ex. hébr. *kèrèn*), signifiait à la fois *corne* dans le sens propre et *rayon* lumineux dans le sens métaphorique (cf. les cornes de Moïse et les cornes de Hhammon).

Dans l'astronomie mythologique des anciens peuples de l'Asie occidentale, la planète Vénus ou l'Étoile du matin et l'Astre du soir

passait pour être la fille ou le fils du Soleil (cf. *Astraïos*, d'après Hésiode) et de l'Aurore (gr. *Eôs;* hébr. *schahhar;* ar. *sohkra*). Chez les peuples sémitiques, l'Étoile du matin était du genre féminin et portait à Babylone le nom de *Meni* (Isaïe, 65, 11) et en Arabie celui de *Menat* (voy. *de relig. arab. anteisl.*, p. 10) ou de *Zohra*. L'Astre du soir, au contraire, était du genre masculin et passait pour être le fils de l'Aurore (hébr. *ben-schahhar*, Isaïe, 14, 12). Comme le Soleil était encore appelé le *Cerf*, l'Astre du soir ou le fils du Soleil et de l'Aurore pouvait prendre convenablement le nom de *Cerf du Soleil* ou de *Faon de l'Aurore* (hébr. *ayèlèt-hasschahhar*, Ps. 22). Dans l'astrolâtrie, le Soleil, comme source de la lumière céleste, et l'Étoile du matin (gr. *Eôsforos*, Porte-éclat; lat. *Lucifer*, Porte-lumière), adorée comme le reflet, comme l'avant-coureur, comme le messager de la lumière du Soleil et de l'Aurore, passèrent pour être les deux divinités principales, ainsi que le furent plus tard encore *Bel*, qui fut substitué au Soleil, et *Meni*, qui fut substituée à l'Étoile du matin. L'une et l'autre divinité étaient les symboles et de la lumière physique et de la lumière morale ou du bonheur (cf. *Meni*, bonheur). Ce symbolisme se maintint encore plus tard, en partie du moins, dans le langage poétique des Hébreux. *Jéhovah* (hébr. *Iahvèh*, Il vivifie) et, après lui, le Dieu du christianisme, assimilé au soleil qui vivifie tout, fut appelé lui-même par les poëtes le *Soleil* (cf. *Canto al Sol*, v. p. 30; Dante, *Purgatorio*, *canto* 7; *Paradiso*, *c.* 10, *c.* 18, *c.* 32); et, par suite, le premier des Êtres après Dieu, soit son Fils, soit le premier des Archanges, fut désigné sous le nom symbolique de *Lucifer*, c'est-à-dire de fils du Soleil moral (voy. Apocalypse, 2, 18). Mais si Lucifer, comme Astre du matin, apporte d'abord la lumière, ce même astre, comme Étoile du soir (gr. *Hesperos*, lat. *Vesperus*), amène ensuite les ténèbres de la nuit. Aussi l'ancien mythe énonçait-il que Lucifer, de Génie de lumière qu'il était le matin à l'aurore des âges, devint le soir, à la fin des âges primitifs, le Génie des ténèbres, et se mit ainsi en opposition, en état d'hostilité avec son Père, le Soleil du monde et la source de la lumière. Cette opposition, survenant tout à coup après les relations les plus intimes entre le Père et le Fils, fut représentée dans le mythe comme une révolte du Fils contre le Père; et cette révolte, on l'attribua à l'orgueil, à l'outrecuidance et à l'ingratitude de Lucifer. Dès lors Lucifer fut précipité du plus haut des cieux dans

l'abîme le plus profond de l'Enfer (voy. Isaïe, 14, 12), et de premier des Archanges qu'il avait été auparavant, il devint désormais le chef des Démons, le *Prince de l'Enfer*.

C'est comme Prince des Démons, et non comme Génie de lumière que *Lucifer* fut connu des pères de l'Église et par conséquent de SÆMUND le prêtre. L'auteur des *Chants de Sôl*, ayant à décrire l'Enfer, ne pouvait donc pas manquer d'y faire figurer *Lucifer*, comme il y faisait figurer *Pluton* (voy. p. 122). Mais, pour désigner ce Chef des démons, il ne se servit pas du nom de *Lucifer*. Se rappelant sans doute l'expression de *Faon de l'Aurore* du Psaume 22, rendue dans quelque version latine par *Cervus solis* ou par *Lucifer*, il préféra, pour désigner Lucifer, le nom allégorico-énigmatique (voy. p. 154) de *Cerf du Soleil;* et comme, dans la mythologie norraine, *Sôl* était la déesse du soleil, SÆMUND rendit en langue norraine le nom de *Cerf du Soleil* par celui de *Cerf de Sôl*. Ensuite, en sa qualité de Prince de l'Enfer ou du Feu infernal, *Lucifer* se confondit dans l'idée des Normands devenus chrétiens avec *Surtur* (Le Noirci), qui, dans la mythologie norraine, était également le Prince du *Destructeur du monde* (norr. *mûd-spell*, vieux all. *mutspilli*), c'est-à-dire du Feu qui, dans l'*Obscurcissement des Grandeurs* (norr. *ragna rökur*, voy. p. 108), devait cousumer (*spilla*), comme on croyait, le monde (*mûd*) ou le ciel et la terre. L'auteur des *Chants de Sôl* crut donc aussi devoir identifier le *Cerf de Sôl* avec *Surtur*, et il emprunta par conséquent à la tradition mythologique sur celui-ci quelques traits pour les rapporter comme s'appliquant à celui-là. Or, dans la *Vision de la Louve* (norr. *Völuspâ*), il est dit que dans l'*Obscurcissement des Grandeurs*,

« Surtur s'élance du midi avec les flammes désastreuses. »

D'après cela, SÆMUND, imitant cette donnée, fait aussi dire au Père :

« Je vis venir du sud le Cerf de Sôl. »

ce qui doit indiquer que *Lucifer* se trouve dans la partie la plus chaude de l'Enfer. Mais, s'éloignant ensuite complétement des données de la tradition mythologique norraine, SÆMUND, au lieu de représenter le *Cerf de Sôl* comme un démon *anthropomorphe*, ainsi que l'était *Surtur* dans la mythologie norraine, se le figure dans son imagination comme un démon *zoomorphe*. C'est que, interprétant au pied de la lettre le nom de *Cerf de Sôl*, il croyait aussi devoir représenter ce démon sous la figure d'un cerf. Mais *Cerf de Sôl* est un nom purement métaphorique, et, comme tel, il doit parler, non

pas à l'imagination, mais à la raison analytique. En effet, lorsque l'étoile du matin est appelée *Faon de l'Aurore*, ce nom métaphorique implique un jugement non pas d'identité, mais d'analogie : il ne dit pas que l'étoile du matin *est* le Faon de l'Aurore, il énonce seulement que cette étoile est *comme* le Faon de l'Aurore. Il n'exprime donc pas l'*identité* de l'un et de l'autre terme, mais seulement l'*analogie* qui existe entre l'un et l'autre. Si le nom métaphorique exprimait l'identité, il s'adresserait à l'*imagination*, qui aurait à se mettre à l'œuvre pour chercher la similitude entre l'étoile du matin et le Faon de l'Aurore. Mais, comme le nom métaphorique exprime seulement une analogie, il ne s'adresse pas à l'imagination pour la provoquer à se représenter l'*image* du faon; il s'adresse à la *raison analytique* pour l'engager à décomposer la *notion* de faon, et à déméler dans cette notion l'attribut spécial sur lequel repose l'analogie à établir entre le faon d'un côté et l'étoile de l'autre. La raison analytique est donc appelée à faire abstraction dans ce nom métaphorique, non-seulement de l'image du faon, mais encore de tous les attributs du faon autres que celui ou ceux qui, servant de terme de comparaison entre le faon et l'étoile, ont déterminé le choix de ce nom métaphorique. Cependant, malgré cette règle, certains auteurs dans leur poésie symbolique, et certains artistes dans leurs peintures, ont quelquefois pris dans le *sens propre* les noms métaphoriques et les ont enlevés au domaine de l'entendement pour les transporter dans celui de l'imagination. C'est ainsi, p. ex., que dans l'*Apocalypse* le nom métaphorique d'*Agneau*, si significatif et si bien choisi pour désigner Jésus-Christ comme la *victime innocente* immolée pour les péchés du monde, a été employé, non plus seulement comme nom métaphorique donné à la personne auguste du Fils de Dieu, mais comme image zoomorphe substituée à la figure anthropomorphe du Christ; de sorte que l'imagination du poëte, à la place de la figure du Fils de l'homme, a mis l'image d'un agneau, et par conséquent cet auteur s'est aussi vu obligé de faire accomplir à cet agneau des actions qui proprement ne sauraient être attribuées qu'à Jésus-Christ figuré comme être *anthropomorphe*. De la même manière l'auteur des *Chants de Sôl* a pris le nom métaphorique de *Cerf de Sôl*, lequel s'adressait à la raison analytique, pour un terme retraçant une figure à l'imagination; et ainsi il est arrivé à représenter *Lucifer* sous la figure zoomorphe d'un cerf. Ensuite, comme l'archange *Lucifer*,

même après sa chute, passait pour avoir encore conservé quelque chose de sa puissance et de sa taille de géant (cf. DANTE, *Inferno*, canto 34), l'auteur des *Chants de Sôl* représente aussi le démon Lucifer comme un cerf *gigantesque* dont les cornes touchaient presque au ciel qu'il semble ainsi vouloir encore menacer. Sa grandeur gigantesque doit indiquer en outre que sa méchanceté est en proportion de sa taille, comme c'est le cas chez tous les géants ou *Iotnes* (voy. § 72). Mais deux Êtres puissants domptent, selon SÆMUND, ce démon-cerf et le tiennent en respect et soumission dans l'Enfer; ils le tiennent par les cornes comme deux conducteurs qui mènent un taureau fougueux. D'un côté c'est l'archange *Michaël*, qui a déjà vaincu une fois *Lucifer* lors de la première révolte, et qui, comme dit DANTE, a ainsi *vengé le grand viol*. De l'autre côté c'est *Jésus-Christ*, qui a vaincu ce Démon une seconde fois en prêchant l'Évangile du Salut et de la Rédemption d'abord sur la terre et puis dans l'Enfer. Après ces explications, on comprendra la strophe que voici :

55. *S*ôlar hiört leit-ëk *s*unnan fara ;
Je vis s'avancer du sud le Cerf de Sôl ;
hann *t*eymdu *t*veir saman
Deux ensemble le domptaient ;
*f*œtr hans stôđu *f*oldu â
Ses pieds étaient posés à terre
ën tôku *h*orn til *h*imins.
Et ses cornes touchaient au ciel.

c) *Les Fils de Nidi.*

§ **72. La signification des Fils de Nidi.** — Les Fils de Nidi, cette quatrième espèce de démons dont SÆMUND peuple l'Enfer, ne sont pas empruntés à la tradition chrétienne, mais ont été imaginés d'après certaines données fournies par les mythes norrains. En effet, dans la *Vision de la Louve* il est dit :

Vers le nord, à *Montagnes de Nidi* s'élevait
La salle d'or de la race de Sindri ;
Mais une autre s'élevait à Okolnir,
La salle à boire de l'Iotne qui est nommé Brimir.

Cette strophe indique les deux races d'*Iotnes* ou de Géants ennemis des dieux et des hommes, la race de *Sindri* et les fils de *Brimir*. La race de *Sindri* est sans doute cette espèce de Géants qui sont plus généralement connus sous le nom de *Géants des mon-*

tagnes (norr. *berg-risar*). Leur habitation est richement ornée avec l'or tiré des entrailles des montagnes. Cette habitation est située *au nord* de l'*Enclos du milieu* ou de la terre habitée par les hommes : elle se trouve dans une contrée qui est nommée *Montagnes de Nidi*, parce qu'elle est protégée par de hautes montagnes derrière lesquelles se cache *Nidi* (Défaillaut), c'est-à-dire le représentant iotnique de la nouvelle lune ou de la lune non visible à l'horizon. L'autre espèce de Géants dont il est question dans cette strophe, ce sont les *Iotnes* proprement dits, qui ont pour souche *Brimir* (Frémissant) ou *Ymir* (Mugissant), la personnification mythologique de l'océan primitif (cf. *Œgir*, p. 75) ; et dont le lieu de réjouissances, au milieu des frimas arctiques, est une salle à boire chauffée située à *Okolnir* (Chauffoir). Comme la théologie chrétienne n'a pas nié la *réalité* des êtres mythologiques du paganisme, mais seulement leur caractère *divin* (voy. p. 9), les *Iotnes* de la mythologie norraine sont devenus des *démons* dans la croyance du peuple converti au christianisme. En leur qualité de démons dont la méchanceté était en proportion avec leur taille gigantesque (voy. p. 114), les *Iotnes* de toute espèce durent être placés dans l'Enfer. L'auteur des *Chants de Sól* a imaginé en conséquence, comme représentants de ces *Iotnes* de l'Enfer, les *sept Fils de Nidi*, qui, dans l'origine, désignaient probablement les sept étoiles de l'Ourse, appelées par les Latins les *sept taureaux* (lat. *septem triones*; cf. norr. *siö drionar*).

56. *N*orðan sâ-ëk rïða *N*iðia sonu ;
Je vis chevaucher du nord les Fils de Nidi ;
ok vâru *s*iö *s*aman ;
Ils étaient sept ensemble ;
*h*ornum fullum druckku ϑeir hinn *h*reina miöð
Dans des cornes pleines ils burent l'hydromel pur
or *b*runni *B*aug-regins.
A la source de Pluie-de-Trésors.

Par une singulière inadvertance, l'auteur des *Chants de Sól*, empruntant au mythe norrain la donnée sur la Salle à boire de *Brimir*, représente ici les *Fils de Nidi* comme s'amusant à boire dans des cornes pleines d'hydromel pur puisé à la source de *Pluie-de-Trésors*. Cet auteur a oublié que dans l'Enfer il ne peut pas être question de réjouissances. Cette imitation du mythe norrain serait encore admissible si l'auteur avait pris soin de représenter les sept démons

buvant à la fontaine de l'Amertume ou du Malheur, ou bien à celle de la Méchanceté. Mais le nom de *Pluie-de-Trésors* (*Baug-regin*) n'implique aucune idée de cette espèce; c'est un de ces nombreux noms poétiques employés pour désigner le ciel. En effet, *Regin* (Pluie) est synonyme de *Mîmir* (Ruisselant) ou de *Draupnir* (Dégouttant); et *Baug* (Bague) désigne en général toute espèce de richesses et de trésors; de sorte que *Pluie-de-Trésors* désigne le ciel, dont les pluies produisent les richesses de la récolte ou les trésors de la moisson; mais ici ce nom désigne improprement le Ciel du *Séjour des Iotnes* dans l'Enfer.

d) *Les Géantes.*

§ **73. La signification des Géantes infernales.**—Ayant placé dans l'Enfer les *Fils de Nidi*, c'est-à-dire des *Iotnes*, changés en démons, l'auteur pouvait aussi y placer les femmes des Iotnes ou les *Géantes* (norr. *Gygiur*). D'après la mythologie norraine, les Géantes habitaient, à l'*orient*, le bord extérieur du monde, dans la forêt appelée *Bois-de-Fer* (norr. *iarnvidr;* cf. sansc. *asi-patra vanam*, p. 103). Ces Géantes passaient pour exercer la magie, et elles étaient renommées pour leurs maléfices. Elles manifestaient leur pouvoir magique, entre autres opérations, par la faculté qu'elles avaient de se transporter à travers les airs, en un clin d'œil, d'un endroit à un autre. Cette course aérienne, on l'appelait le *Transport instantané* (norr. *svipfar*) ou simplement le *Clin* (*svipr*), et les sorcières qui savaient se transporter ainsi en un instant d'un endroit à l'autre à travers l'air, portaient le nom épithétique de *Sachant le clin* (norr. *svipvîsar*). Aussi c'est sous ce nom que l'auteur de notre poëme introduit ici les Géantes. Elles sont, en outre, représentées comme *noires*, à cause de la magie noire qu'elles pratiquaient comme femmes des Iotnes. Comme magiciennes et comme femmes des *Iotnes*, elles passaient pour méchantes et méritaient par conséquent d'être placées dans l'Enfer. C'est là qu'elles travaillent comme des serves. Dans le Nord, c'étaient les serves qui avaient à tourner la meule du moulin à bras pour moudre le blé. Aussi la tradition mythologique rapporte-t-elle l'histoire des deux serves géantes *Menia* et *Fenia*, qui étaient condamnées à tourner la meule chez le roi *Frôdi*. Ce travail pénible est aussi assigné par notre auteur aux Géantes de l'Enfer, et elles l'exécutent à titre de châtiment, pour avoir affligé le monde par leurs maléfices ou opérations magiques. Elles sont condamnées à broyer péniblement sous les meules des cailloux dont la poussière

devra servir, au lieu de farine, à nourrir leurs maris, les *lotnes*. Ce travail dur et ingrat les afflige au point que leurs *cœurs saignants* et fatigués de chagrin pendent hors de leurs poitrines. Dans la langue norraine, comme en général dans les langues germaniques, *cœur saignant* est synonyme de *cœur affligé* (voy. *Hâvamâl*, strophe 36). Le bruit que font les meules en tournant est effroyable. Cependant, quelque grand qu'il fût, on ne pouvait l'entendre que dans les intervalles où les bruits plus grands encore que faisaient les Dragons en battant des ailes (voy. p. 109) et les eaux mugissantes des fleuves de l'Enfer cessaient par moments. Tous ces détails rapportés dans le poëme n'ont rien de traditionnel; ils ne sont pas empruntés à d'anciens mythes sur les Géantes, mais ils sont presque entièrement de l'invention de l'auteur des *Chants de Sôl.*

57. *V*indr ϑagđi, *v*ötn stöđvađi,
Le vent se tut, les eaux s'arrêtèrent
ϑà heyrđa-ëk *g*rimmligan *g*nŷ :
Alors j'entendis un bruit terrible :
*s*ìnum mönnum *s*vipvìsar konur
A leurs maris des femmes sachant-le-clin
môlu *m*old til *m*atar.
Broyaient de la poussière pour nourriture.

58. *D*reyrga steina ϑær hinar *d*ökkvu konur
Les meules sanglantes, ces femmes noires
*d*rôgu *d*aprliga ;
Les tournaient tristement ;
*b*lôdug hiörtu hêngu ϑeim fyr *b*riôsti ûtan,
Hors de leurs poitrines pendaient des cœurs saignants,
*m*œdd mëđ *m*iklum trega .
Fatigués par un grand chagrin.

3. *Les Pécheurs punis.*

§ 74. Les neuf catégories de pécheurs et les divers genres de punition. — Après avoir parlé d'abord (voy. p. 107) des Ames se purifiant dans l'Enfer et ensuite des différentes espèces de Démons (v. p. 108), l'auteur arrive en troisième lieu aux ombres qui expient leurs péchés mortels dans des tourments éternels. Il cite *neuf* (voy. p. 23) espèces de pécheurs, sans dire comment il entend les répartir dans les *sept* Séjours de l'Enfer (voy. p. 105). Ces neuf

espèces sont : *a*) les *Violents*, *b*) les *Païens*, *c*) les *Envieux*, *d*) les *Mondains*, *e*) les *Cupides*, *f*) les *Brigands*, *g*) les *Profanateurs*, *h*) les *Luxueux* et *i*) les *Calomniateurs*. On voit que cet ordre ne repose sur aucun principe de classification; sans doute, il est purement arbitraire; et les neuf péchés qui sont ici énumérés semblent avoir été ceux contre lesquels SÆMUND croyait devoir prémunir plus particulièrement ses compatriotes. Quant aux peines que les pécheurs sont ici représentés subir dans l'Enfer, elles reposent généralement sur le principe du talion. En effet, dans les législations anciennes, le système pénal ne portait encore que le caractère de la *vengeance* (voy. p. 52); le talion passait donc pour juste; on infligeait une peine en tout semblable au crime qu'on avait à réprimer, et le délinquant était puni par où il avait péché. Comme le système pénal en religion était imité de la pénalité juridique de l'État, ou, pour mieux dire, se confondait généralement, et dès l'origine, avec elle, il reposait également, comme celle-ci, sur le principe du talion. C'est ce que nous remarquons déjà dans la pénalité religieuse des Hindous. Ce peuple avait quatre espèces de peines religieuses : 1° les maladies ou difformités infligées pour des fautes commises dans cette vie ou dans une existence précédente; 2° les pénitences que le pécheur s'imposait à lui-même pour expier des fautes plus ou moins secrètes; 3° les peines à subir après la mort dans l'Enfer; 4° les peines consistant dans les existences misérables ou les métempsycoses inférieures auxquelles les pécheurs, après avoir subi les peines de l'Enfer, sont encore condamnés par les dieux en punition de leurs crimes. Ces quatre espèces de peines religieuses reposaient généralement sur le principe du talion, ou du moins il y avait un rapport symbolique entre la peine infligée et la faute à expier.

a) *Les Violents.*

§ 75. La Géante Rygr. — La violence apparaît comme un des vices principaux dans le caractère et dans l'histoire du peuple normand (voy. p. 50). C'est pourquoi la première espèce de pécheurs qui expient leurs fautes dans l'Enfer, ce sont, d'après SÆMUND, les *Violents*. Ils ont recherché avec avidité pendant leur vie la guerre et les combats; ils ont frappé souvent de leurs épées ceux qui ne les avaient jamais offensés. Maintenant ils sont punis par où ils ont péché; eux-mêmes ils courent blessés sur les routes embrasées de l'Enfer

(voy. p. 77) : leur figure est rougie du sang répandu avec l'épée, ou, comme s'exprime le poëte, rougie du sang de la Géante *Rygr* (*Skaldskaparmal*, p. 210). Les Géantes (norr. *Gygiur*, voy. p. 117), en leur qualité d'êtres malfaisants, sont comparées, dans la poésie des Skaldes, à des armes offensives, telles que épées, lances et javelots. C'est pourquoi l'épée, entre autres noms métaphoriques, peut être désignée dans la poésie skaldique par le nom propre d'une Géante quelconque. Or, *Rygr* (cf. goth. *vrôhs*, accusation) est le nom épique d'une Géante, et par synecdoque, ce nom particulier peut désigner toute l'espèce des Géantes, de sorte que *Rygr* est ici un nom poétique pour désigner l'épée (cf. *Rygiardal*, p. 65). *Sang de Rygr* signifie donc du sang répandu avec l'épée.

59. *M*argan *m*ann sâ-ëk *m*eiddan fara
Je vis maint homme blessé se traîner
à *ϑ*eim *g*lœddu *g*ötum ;
Sur ces routes brûlantes;
*a*ndlit *ϑ*eirra *ϑ*ôttu mër öll vëra
Leurs visages me semblaient entièrement
*R*ygiar blôđi *r*ođin.
Rougis du sang de Rygr.

b) *Les Païens.*

§ **16. Le Pentagramme.** — La seconde espèce de pécheurs punis dans l'Enfer, ce sont les Païens ou ceux qui sont morts avant d'avoir pu arriver au *service*, c'est-à-dire au *culte* du vrai Dieu. Cette classe correspond donc aux Païens, que Dante (*Inferno*, c. IV) a placés dans le premier Cercle de son Enfer. Comme, d'après saint Paul, on est justifié par la foi et non par les œuvres, les païens de l'Antiquité, comme ceux du Moyen Age, devaient passer pour être damnés. Au lieu de porter sur leurs têtes, comme les Élus et les Saints, des auréoles ou des langues de flammes, symboles du Saint-Esprit, ces malheureux réprouvés portaient au-dessus de leur tête les signes marquant leur caractère de païens. Ces signes sont appelés, dans notre poëme, des *étoiles païennes*. L'auteur veut sans doute désigner par là le Pentagramme, qui avait la figure d'une étoile et était le signe symbolique du paganisme. Sur chacune de ces étoiles placées sur la tête des païens réprouvés étaient tracés des caractères redoutables, c'est-à-dire des caractères *runiques*, qui, depuis l'introduction de

l'écriture latine, passaient pour une écriture *païenne* et pour des signes *magiques* (voy. p. 16) et abominables, et, pour cette raison, inspiraient au peuple une certaine terreur secrète.

60. *M*arga menn sâ-ëk *m*oldar gengna
Je vis beaucoup d'hommes descendus en terre
*ϑ*â-ër eigi mâttu *ϑ*iônustu nâ ;
Qui n'avaient pas pu arriver au Culte ;
*h*eiðnar stiörnur stôðu yfir *h*öfði *ϑ*eim
Sur leurs têtes étaient placées des étoiles païennes
*f*âðar *f*eiknstöfum.
Marquées de terribles caractères.

c) *Les Envieux.*

§ **77. Le signe de réprobation.** — Dans la Genèse il est dit que *Kaïn*, qui, par envie, avait tué son frère, porta sur son front le *signe* de sa passion haineuse et fratricide et de sa réprobation morale. Dans la vision d'*Êr* l'Arménien (voy. p. 80), il est rapporté qu'après l'arrêt prononcé par les Juges de l'Enfer, les bons allaient à droite avec une écriture sur la poitrine, et les méchants à gauche avec une écriture sur le dos. Au Moyen Age, dans tous les pays, les condamnés portaient sur leur poitrine, soit un écriteau énonçant leur délit, soit une marque symbolique servant de signe de réprobation. C'est d'après des exemples et des usages analogues de la pénalité usitée de son temps, que l'auteur des *Chants de Sôl* a imaginé ici la peine qu'il fait subir aux Envieux; ils portent tracés sur leur poitrine des signes ou caractères *runiques*; ces caractères sont rouges ou sanglants, et comme tels ils sont les symboles du carnage et de la mort, causés par l'envie : aussi Sæmund dit-il que ces signes sont tracés d'une manière lugubre.

61. *M*enn sâ-ek *ϑ*â ër miök ala
Je vis alors des hommes qui nourrissaient beaucoup
öfund um *a*nnars hagi ;
D'envie contre le bonheur d'autrui ;
*b*lôðgar rûnir vâru â *b*riôsti *ϑ*eim
Sur leurs poitrines étaient des caractères sanglants
*m*erktar *m*einliga.
Tracés d'une manière lugubre.

d) *Les Mondains.*

§ **78. Les loups errants.** — Les Mondains se sont détournés de Dieu pour courir avec avidité après les biens trompeurs du monde. Leur avidité fut cause qu'ils passèrent dans l'Enfer changés en loups-garous (voy. strophe 31). Cette métamorphose a rendu leur existence fort triste; aussi le poëte les appelle-t-il *non réjouis.* S'étant détournés de Dieu, ils ont perdu le bon chemin, ils se sont égarés; aussi courent-ils comme des loups errants sur les routes brûlantes de l'Enfer (voy. p. 77), et ils expient ainsi leur fol amour des vanités et des corruptions du monde.

62. *M*enn sâ-ëk *ϑ*ar *m*arga ôfegna,
Je vis beaucoup d'hommes non réjouis
*ϑ*eir vâru *v*illir *v*ëga ;
Qui tous étaient errants sur les chemins ;
*ϑ*at kaupir sâ ër *ϑ*essa heims
Voilà ce que gagne celui qui de ce monde
*a*pask at *ô*heillum
Raffole des corruptions.

Le mot du texte (*apask*), que notre traduction rend ici par *raffoler*, signifie proprement *se faire singe.* C'est que, dans l'Antiquité, le singe, par suite de son air ricaneur, de ses gestes et de sa physionomie mobile et effarée, était pris pour un individu de l'espèce humaine, muet, idiot ou aliéné. Aussi le nom qui lui est donné dans les langues indo-germaniques signifie-t-il étymologiquement *muet*, *idiot* et *aliéné* (sansc. *kapi*, d'où dérivent l'hébreu *kôf* et le grec *kèpos*; gr. *kôfos*, hébété, muet, sourd; norr. *âpi* p. gâpi; *gapa* ou *apa*, rendre singe, rendre fou, abêtir, tromper). Au Moyen Age et dans le symbolisme chrétien, le singe est l'emblème de la folie et de l'erreur; il sert à représenter l'homme qui se trompe sur la valeur des biens terrestres et des biens célestes (voy. *Der Singerkriec uf Wartburc*, strophe 50).

e) *Les Cupides.*

§ **79. Niördr ou l'Avide-de-Possession.** — Le lucre et la richesse étaient désignés dans les langues punique et araméenne par le nom de *mâmmôn* (S[t] Aug., *Du Sermon de la Montagne,* 2, 14; S[t]-Matth. 6, 24; S[t]-Luc 16, 9, 11, 13), qui signifiait sans doute *men-*

songer (de *mâna*, tromper). Jésus-Christ ayant dit : *On ne peut servir à la fois Dieu et mammon* (le monde), on a cru devoir prendre ce mot de *mammon* pour le nom propre d'un dieu idole présidant, comme Pluton, aux richesses. Or comme, dans la mythologie grecque et romaine, le dieu de l'Enfer, *Hadès*, portait aussi les noms épithétiques de *Plutôn* (Enrichissant) et de *Dis* (Riche), à cause des richesses métalliques renfermées dans le sein de la terre, le démon *Mâmmôn* (Mensonger) fut identifié avec le Prince de l'Enfer. Le lucre et la richesse, le plus souvent alliés à l'avarice, et l'avarice ellemême étant, selon la doctrine chrétienne, la source ou la racine de tout mal, et par conséquent le mal suprême, le démon *Mâmmôn* dut aussi, pour cette raison encore, être considéré comme le Démon par excellence ou comme le Prince de l'Enfer. Dans la mythologie norraine, le dieu des richesses était *Niördr* (voy. strophe 76). Après l'introduction du christianisme dans le Nord, *Niördr* fut, comme les autres divinités du paganisme, transformé en démon (voy. p. 10), et comme tel il put être identifié, dans le langage poétique, avec *Mâmmôn* ou *Plutôn* ou *Dis*. On put donc aussi le représenter, au douzième siècle, comme le Prince de l'Enfer et comme habitant en cette qualité un château ou un fort (norr. *borg*) à la manière des princes et des seigneurs d'alors. L'auteur des *Chants de Sôl* désigne ici *Niördr*, ainsi transformé en Prince de l'Enfer, sous le nom épithétique de *Avide-de-Possession* (norr. *Fê-giarn*), pour le caractériser comme le dieu de l'avarice et de la cupidité. Ceux qui ont été cupides dans ce monde et ont été entraînés par leur cupidité à user de moyens frauduleux pour dérober le bien à autrui, sont condamnés dans l'Enfer à porter sans cesse, comme des portefaix de la halle, de lourds fardeaux de plomb en guise de sacs d'argent, et de les déposer dans le fort de l'*Avide-de-Possession*.

63. *M*enn sâ-ëk ϑâ ër *m*örgum hlutum
Je vis alors des hommes qui dans maintes choses
væltu um *a*nnars *e*ign :
Avaient triché pour avoir le bien d'autrui :
*f*lokkum ϑeir *f*ôru til *F*ê-giarns borgar,
En masse, ils s'avançaient vers le fort de l'Avide-de Possession
ok höfðu *b*yrðar af *b*lŷi.
En portant des fardeaux de plomb.

Il y a un rapport symbolique entre la passion coupable des Cupides et leur châtiment dans l'Enfer, en ce sens qu'ils continuent de faire dans l'autre vie ce qu'ils ont fait dans celle-ci, c'est-à-dire d'amasser sans relâche; mais ces travaux étant incessants, pénibles et éternels dans l'Enfer, ils sont pour eux, non plus un plaisir comme jadis, mais une punition. Les lourds *fardeaux de plomb* que, dans notre poëme, les *Cupides* sont condamnés à porter, n'ont rien de commun avec les *chapes de plomb* extérieurement dorées et brillantes que portent les *Hypocrites* dans l'Enfer de DANTE. En effet, dans sa signification symbolique, la peine des hypocrites consiste, à porter, non pas des fardeaux de plomb en guise de lourds sacs d'argent, mais des vêtements qui, extérieurement, semblent brillants d'or précieux et légers, tandis qu'en réalité et intérieurement ils sont d'un plomb vil et pesants. Et effectivement les hypocrites, qui, dans la langue allemande, portent le nom si significatif de *luisants* (*Gleisner*), ont, moralement parlant, un extérieur brillant comme de l'or, tandis que leur intérieur est comme du plomb vil et leur pèse comme ce lourd métal.

f) *Les Brigands.*

§ **80. La mare aux serpents.** — Les Brigands diffèrent ici des *Violents* (voy. p. 118) en ce qu'ils ont lâchement tué des hommes, non par passion de combattre, mais en pillards pour leur arracher leur bien (voy. strophe 1). Ils sont donc une pire espèce de Cupides. La peine des Brigands dans l'Enfer consiste à être plongés dans une mare remplie de serpents venimeux qui leur déchirent la poitrine.

64. *M*enn sà-ëk *ϑ*à ër *m*argan hôf*ð*u
Je vis des hommes qui avaient dépouillé
*f*é ok *f*iörvi rænt ;
Plus d'un de son bien et de la vie ;
*b*riôst î gegnum rendu *b*rögnum *ϑ*eim
Contre les poitrines de ces pillards se précipitaient
öflgir *e*itr-drekar.
De forts dragons venimeux.

Cette peine infligée ici aux brigands semble être empruntée à la *Vision de la Louve* (voy. *Poëmes islandais*, p. 199), où il est dit :

Un fleuve se jette à l'orient dans les vallées venimeuses,
Un fleuve de limon et de bourbe, il est nommé Slidur.
La Louve vit se traîner dans les eaux fangeuses

Les hommes parjures, les *loups meurtriers*
Et celui qui séduit la compagne d'autrui;
Là *Frappe-de-Colère* suçait les corps des trépassés.

Les brigands, ayant frappé leurs victimes traîtreusement comme des serpents qui, cachés dans l'herbe ou sous le feuillage, se jettent sur leur proie, ils sont aussi, dans l'Enfer, percés traîtreusement par des serpents venimeux. Ce même rapport symbolique entre le caractère du criminel et la nature de sa peine a aussi été observé par DANTE, qui place les Larrons dans un endroit de l'Enfer rempli de diverses espèces de serpents (voy. *Inferno*, XXIV), et qui représente les brigands, changés eux-mêmes, à cause de leur caractère méchant et perfide, en serpents ou en dragons (voy. *Inferno*, XXV).

g) *Les Profanateurs.*

§ **81. La gêne des pierres chauffées.** — La septième classe des pécheurs punis dans l'Enfer comprend ceux qui n'ont pas observé les jours consacrés par la religion, mais les ont profanés en se livrant à leurs occupations vulgaires et habituelles. Pour avoir travaillé les jours fériés et pour avoir remué leurs bras mal à propos, ils sont condamnés dans l'Enfer à tenir les mains immobiles, clouées sur des pierres ardentes. Cette peine infernale est imitée de la *gêne* (gehenne; voy. p. 103) ou torture qu'au Moyen Age on faisait subir à certains criminels dont on serrait les mains entre des pierres chauffées.

65. *M*enn sâ-ëk ϑâ, ër *m*inst vildu
Je vis alors des hommes qui ne voulaient pas du tout
*h*alda *h*elga daga ;
Observer les saints jours ;
*h*endr ϑeirra vâru â *h*eitum steinum
A des pierres ardentes leurs mains étaient
*n*egldar *n*auðliga.
Clouées violemment.

h) *Les Luxueux.*

§ **82. La pourpre des flammes.** — La huitième classe se compose de ceux qui, pendant leur vie, ont été possédés de la manie du luxe et qui, dans leur vanité, se sont pavanés outre mesure. En punition de leur péché, ils portent encore dans l'Enfer des

habits brillants à la mode des nobles; mais, par une ironie amère, les habits de pourpre qui couvrent si *gentiment* leurs córps, ne sont autre chose que des flammes brûlantes.

66. *M*enn sâ-ëk ϑâ ër af *m*ikillæti
Je vis alors des hommes qui par luxe
*v*irðusk *v*ânum framar;
Se prisaient plus qu'on ne peut l'imaginer;
*k*læði ϑeirra vâru *k*ynliga
Leurs habits étaient gentiment
*ë*ldi *u*m-slegin.
Entourés de flammes.

i) *Les Calomniateurs.*

La dernière classe des pécheurs est celle des Calomniateurs : leur châtiment consiste en ce que les corbeaux de l'Enfer à coups de bec leur arrachent les yeux de la tête.

67. *M*enn sâ-ëk ϑâ ër *m*art höfðu
Je vis alors des hommes qui avaient proféré maint
*o*rð â *a*nnan logit;
Mensonge contre le prochain;
*H*eliar *h*rafnar or *h*öfði ϑeim
De leur tête les corbeaux de Hel leur
harðliga *s*iônir *s*litu.
Arrachaient cruellement les yeux.

Ce genre de punition n'a pas de rapport symbolique avec la calomnie elle-même, mais avec l'envie ou le *mauvais œil* qui est la principale cause de la calomnie; il a été emprunté sans doute aux Proverbes de Salomon (chap. 30, v. 17), où il est dit :

L'œil qui nargue le père
Et qui néglige d'obéir à la mère,
Les corbeaux doivent l'arracher dans la vallée,
Les aigles devront le dévorer.

Dans ces vers hébreux, la peine, qui consiste à avoir les yeux arrachés à coups de bec par des corbeaux, est prononcée contre celui qui ne respecte pas ses parents, ou dont l'*œil* se détourne avec dureté ou avec mépris de son père ou de sa mère.

ÉPILOGUE PARÉNÉTIQUE.

§ **83. La conclusion de la Vision de saint Paul.** — Le Père termine l'énumération des classes des pécheurs qu'il a vu punir dans l'Enfer, en énonçant d'abord qu'elles sont innombrables, ou du moins qu'il n'a pas le temps de les énumérer toutes, et ensuite en donnant à son Fils une exhortation indirecte en lui disant que les *doux* péchés de cette vie sont suivis de *dures* punitions dans l'autre monde (cf. p. 60, note 1).

68. *A*llar *ô*gnir fær *ϑ*û *e*igi vitat,
Tu ne saurais connaître toutes les horreurs
*ϑ*ær sem *h*elgengnir *h*afa :
Que souffrent ceux qui sont allés dans le Hel;
*s*œtar *s*yndir verða at *s*ârum bôtum ;
Les doux péchés deviennent de dures pénitences;
æ koma *m*ein eptir *m*unuð.
Toujours la souffrance suit la volupté.

Il y a une conclusion parénétique semblable, sous quelques rapports, dans le poëme de la *Vision de saint Paul*, qui appartient, comme les *Chants de Sôl*, au douzième siècle, et a été composé, comme ceux-ci, par un clerc normand, mais un Normand francisé. C'est assez dire que l'auteur des *Chants de Sôl* est laconique selon l'habitude des Normands, surtout en comparaison de l'auteur de la *Vision de saint Paul*, qui est explicite comme un trouvère français. Voici les vers de la *Vision de saint Paul* rendus en langage quelque peu plus moderne :

Le baron saint Paul a demandé
A l'ange de Dieu saint Michel
Combien sont de peines infernales
Qui jamais ne manqueront ?
Saint Michel lui répondit :
Bel ami ! je ne le te nie
Cent quarante quatre (12×12) milliers
Il y a de peines en cet endroit.
Mais sous le ciel il n'y a homme
Qui vous sache dire la somme
De ces peines et des douleurs,
Des labeurs et des malheurs.
Seigneur Dieu omnipotent

En défende toute la gent!
Nobles frères! pour l'amour de Dieu
Gardons-nous de ces feux!
Et évitons toute méchanceté
Et tous péchés criminels!
Tournons-nous vers le Seigneur Dieu
Et tous ensemble vivons avec lui!
Dieu, par sa merci,
Nous octroie qu'il soit ainsi!

TROISIÈME TABLEAU.

LA VUE DU PARADIS.

§ **84. Origine de l'idée du Paradis.** — D'après le récit de la Genèse (2, 8), les protoplastes Adam et Ève vivaient en présence de Dieu et en commerce avec lui dans le *jardin* (hébr. *ghén*) ou parc délicieux qui se trouvait dans une contrée magnifique nommée *Eden* (Délice, Agrément). Cette vie heureuse dans le jardin d'Eden leur avait été accordée, non pas en récompense de leur vertu éprouvée, mais comme un avantage naturellement attaché à leur innocence native et à leur pureté morale. *Iahvèh* (Iehôvâh) habitait le Ciel, et le jardin d'Eden était en quelque sorte le parc où il descendait parfois pour s'y promener par la fraîcheur du soir (Genèse 3, 8). Les parcs qui s'étendaient au pied et à l'entour des somptueuses résidences des rois de Perse, portaient le nom perse de *Pardaiç* (sansc. *Pradaiças*, le Prospect), parce que, observés des différents points de vue du palais, ils présentaient en perspective la contrée environnante. Par suite de l'Exil des Israélites à Babylone, le nom perse de *Pardaiç* passa avec sa signification de parc et sous la forme de *pardes* dans la langue hébraïque ou araméenne, et de là aussi, quelques siècles après, dans la langue arabe (ar. *firdous*) et dans la langue arménienne (arm. *pardes*). Dès le cinquième siècle avant notre ère, les Grecs désignaient également les parcs des Grands Rois par le nom de *Paradeïsos*, emprunté à la langue perse (Jul. Pollux, *Onom.*, 9, 3). Or, comme les Juifs, depuis leur retour de l'Exil, comparaient souvent le jardin d'Eden à un parc perse et lui donnaient le nom de *Pardès*, la Version alexandrine ou des Septante traduisit également l'expression hébraïque de *jardin d'Eden* (Genèse 2, 15) par le mot perso-grec *Paradeïsos*. A cette époque, le mot hébreu *Pardès* n'exprimait déjà plus seulement l'idée d'un *jardin* vaste et délicieux; il

exprimait plutôt l'idée d'un *Endroit* délicieux et heureux, de sorte que dès lors le Ciel, qu'on ne se figurait nullement comme un jardin, mais toujours comme le Séjour du Bonheur, put être nommé le *Paradis;* et voilà pourquoi Jésus-Christ a pu également se servir de l'expression de *Paradis* pour désigner le Ciel (Luc 23, 43). Cependant, pour maintenir la distinction qui existait entre le jardin d'Eden qu'avaient habité les Protoplastes et le Ciel qu'habitait Jéhovah, on a appelé celui-là le *Paradis terrestre* et celui-ci le *Paradis céleste.*

D'après la doctrine chrétienne, les justes obtiennent pour récompense, après leur mort, de vivre dans le Ciel en présence de Dieu, et c'est pourquoi le *Paradis céleste* ou le Séjour de Dieu est aussi considéré comme le Séjour des Bienheureux. Les livres canoniques n'ayant rien statué par rapport au Paradis terrestre, la doctrine chrétienne put à ce sujet combiner librement les idées de l'Antiquité grecque et de l'Orient sur l'Élysée, sur l'Age d'or, etc., avec les données fournies par la Genèse sur l'Eden ou sur le Paradis.

§ **85. L'Élysée des Grecs.** — Du temps d'Homère et des Rhapsodes, les Iônes nommaient *Arrivée* (gr. *èlùsis*) tout endroit de la terre où, soit le soleil, soit un astre, soit la foudre, après avoir fait son trajet au ciel, était censé *arriver* et entrer ou descendre pour s'y reposer. L'*Arrivée* ou l'*Entrée en repos* par excellence, c'était l'endroit à l'occident de la terre où, après avoir terminé sa course dans la journée, le soleil ou Hélios venait entrer et s'y reposer. C'est là, sur le bord *occidental* du disque terrestre, que venaient aussi se reposer les mortels favorisés de *Zeus*, et c'est pourquoi le pays délicieux que ce dieu leur assignait comme séjour portait le nom de *Élysée* (gr. *èlusion*, sous-entendu *pédion*, *Champ de Repos;* gréco-lat. *Elysium*). Le Champ *élysée* des Grecs ressemblait au Paradis des Hébreux en ce que, comme lui, il était placé, non dans le ciel, mais sur la terre, et que les mortels qui y étaient transportés, sans avoir connu la mort, y entraient, non à titre d'hommes vertueux, mais à titre de favoris et de parents des Olympiens (cf. p. 79). Du temps d'Hésiode, les idées qu'on avait de l'*Élysée* s'étaient déjà mêlées avec celles du Jardin des Hespérides ou des Iles fortunées situées à l'*Occident* (Travaux et Jours, 167). Plus tard encore, du temps de Pindare, l'*Élysée* fut placé dans un endroit délicieux se trouvant *sous la terre;* et les idées qu'on se fit de l'*Élysée*, en tant que Séjour bienheureux, se confondirent en partie avec celles de l'Age d'or ou de l'Age de Saturne.

L'*Élysée* se rapprocha même du Paradis céleste chrétien en ce que les héros qui y furent transportés n'y furent plus admis comme auparavant à titre de faveur, mais à cause de leurs vertus (*Olymp.* II, 105). Dans l'*Énéide* de Virgile, les champs Élyséens sont aussi un endroit placé *sous la terre*, à l'occident de l'Enfer, ayant pour l'éclairer un soleil et des étoiles à part, et renfermant à la fois des favoris de Zeus, comme dans Homère, et des héros vertueux, comme dans Pindare. Les idées des anciens sur l'*Elysée* furent diversement combinées dans les premiers siècles du christianisme, non-seulement avec celles concernant les Iles des Hespérides et l'Age de Saturne, mais encore avec les idées judaïques du Paradis terrestre, de la Jérusalem céleste et du Règne messianique. Au Moyen Age, on se figurait le Paradis terrestre comme existant encore réellement en Asie. De là la légende des trois moines orientaux *Théophile*, *Serge* et *Hygin*, qui s'acheminèrent vers l'orient à la recherche de ce Paradis, et qui, après avoir traversé l'Enfer, arrivèrent aux portes de ce Séjour des Bienheureux, où *Macaire*, depuis vingt ans, était déjà en prière dans l'espoir de s'y faire admettre (*Vitæ Sanctorum*, 23 octobre). D'autres écrivains et poëtes chrétiens, guidés par le souvenir des Iles fortunées placées à l'Occident, cherchèrent le Paradis terrestre au delà de l'Océan occidental, et DANTE le plaça à la fois à l'orient et à l'occident, c'est-à-dire au sommet de la montagne du Purgatoire, laquelle était située, selon lui, au milieu de l'océan qui formait l'hémisphère opposé à celui où se trouvait Jérusalem (voy. *Purgatorio*, canto IV). Toutes ces idées de l'Antiquité et du Moyen Age concernant le Paradis se combinèrent plus ou moins dans le Nord, et dès le onzième siècle, avec les traditions analogues de la mythologie germanique et scandinave.

§ **86. Des Séjours bienheureux, d'après les mythes norrains.** — Les *Ases* ou dieux scandinaves avaient chacun leur domicile ou manoir; et tous ces manoirs, plus ou moins grands et splendides, étaient placés dans le Ciel. Certaines classes de mortels, à ce qu'on croyait, allaient, après leur mort, habiter auprès de telle ou telle divinité. Mais l'avantage d'habiter avec les dieux au ciel n'était pas d'abord une récompense donnée aux Vertueux et aux Justes; c'était une faveur accordée à ceux que les dieux aimaient, parce que ces mortels s'étaient mis sous leur protection et avaient les qualités plus spécialement propres à ces divinités. C'est ainsi

que *Odinn*, le dieu des combats, accueillait chez lui, dans la *Halle-des-Occis* (norr. *Valhöll*), les guerriers morts en combattant; que *Thôr*, le dieu protecteur de l'agriculture, recevait, dans son manoir céleste, les paysans laboureurs; que *Gefion*, la protectrice des vierges, invitait chez elle les femmes qui étaient mortes sans avoir été mariées. A ce point de vue, le Séjour des mortels dans les demeures célestes des *Ases* et des *Asynies* ressemblait, non pas au Séjour des justes dans le *Paradis céleste* chrétien, mais au Séjour des favoris des dieux dans l'*Élysée* grec. Les Scandinaves n'avaient rien d'analogue au Paradis terrestre ou à un Age d'or sur la terre; mais ils avaient conçu l'idée d'un Age d'or dans le ciel. Ils se figuraient que dans l'origine les *Ases*, encore jeunes et disposant de la destinée avant l'arrivée des *Nornes* (voy. p. 87), étaient riches en toutes choses et heureux comme les enfants. C'est ainsi qu'il est dit dans la *Vision de la Louve :*

Ils jouaient aux tables dans l'Enclos ; ils étaient joyeux :
Rien ne leur manquait et tout était en or.

C'était bien là un Age d'or comme celui de Saturne, mais restreint seulement au Ciel et aux dieux. On se figurait ensuite que cette félicité primitive, après avoir cessé par la faute des dieux, reviendrait de nouveau quand le monde et les dieux renaîtraient après l'*Obscurcissement des Grandeurs* (norr. *ragnarökr*; voy. p. 112). Car il est dit (*Vision de la Louve*) :

Alors les Ases se retrouveront dans la Plaine d'Idi ;
Sous l'arbre du monde, ils siégeront en juges puissants ;
Ils se rappelleront les jugements des dieux
Et les mystères antiques de Fimbul-Tyr.

Alors ces Ases retrouveront sur l'herbe
Les merveilleuses tables d'or,
Qu'avaient au commencement des jours les races,
Le chef des dieux et la postérité de Fiölnir.

Cette félicité future a quelque analogie avec le bonheur et la justice qui, d'après les idées messianiques, régneront, dans la Jérusalem céleste, après le jugement dernier et l'apocatastase du monde. Ce bonheur futur s'étendra aussi, à ce qu'on croyait, à la terre qui, lorsqu'elle sera sortie de l'Océan (cf. *apia*, p. 75) rajeunie et renouvelée comme d'une fontaine de Jouvence, sera belle comme le jardin d'Eden, et un Séjour heureux comme le Paradis terrestre. On verra sortir de l'Océan

.......Une terre d'une verdure touffue
Des cascades y tombent ; l'aigle plane au-dessus d'elle
Et du haut de l'écueil, il épie les poissons.

Les champs produiront sans être ensemencés
Tout mal disparaîtra.

La paix et la justice régneront sur la terre comme dans l'Age d'or et dans la Jérusalem céleste.

Alors il vient d'en haut présider aux jugements des Grandeurs
Le Souverain puissant qui gouverne l'Univers ;
Il tempère les arrêts, il calme les dissensions
Et donne des lois inviolables à jamais.

Alors il y aura aussi au Ciel une espèce de *Paradis céleste*, un séjour magnifique appelé *Étincelant* (norr. *Gimlir*), où entreront après leur mort les hommes pieux et justes. On verra

Une salle plus brillante que le Soleil
S'élever, couverte d'or, dans le magnifique Gimlir.
C'est là qu'habiteront les peuples fidèles
Et qu'ils jouiront d'une félicité éternelle.

Que l'on considère ces idées exprimées dans la *Vision de la Louve* comme le résultat spontané du développement moral et philosophique de la religion d'*Odinn*, ou comme empruntées plus ou moins directement, en partie à l'Antiquité, en partie au christianisme, toujours est-il que, quelque temps avant l'adoption de l'Évangile dans le Nord, les Normands, du moins plusieurs d'entre eux, croyaient qu'il y aurait au Ciel un Séjour de récompense, une espèce de Paradis céleste pour les Justes. C'est pourquoi l'Islandais Snorri, fils de Sturla, auteur chrétien du treizième siècle, va jusqu'à retrouver les croyances chrétiennes relatives à ce sujet, dans les mythes du paganisme norrain. En effet, en exposant et en interprétant ces mythes dans sa *Fascination de Gulfi* (norr. *Gylfa ginning*), il dit : « Les hommes ayant de bonnes mœurs vivront et « seront avec le *Père universel* (*Allfödr*) dans l'endroit appelé *Étincelant* (*Gimlir*) ou *Carreau agréable* (*Vingôlf*). Mais les hommes « méchants vont à *Hel*, et de là dans le *Hel brumeux* (*Nifl-hel*), qui « est en bas dans le neuvième monde. »

§ 87. **Les Bienheureux d'après Sæmund.** — L'auteur des *Chants de Sôl*, guidé en partie par la tradition norraine, en partie

et surtout par la doctrine chrétienne, place dans le Ciel le Séjour des Bienheureux ; mais il ne mentionne ni le nom de *Étincelant*, ni celui de *Carreau agréable*, ni même celui de *Paradis*. Il parle cependant de plusieurs *Cieux* (voy. p. 56), soit qu'il entende par là, comme les Normands païens, différents manoirs divins renfermés dans le Ciel (voy. p. 129), soit qu'il suive la tradition chrétienne; qui parle de plusieurs Cieux placés l'un au-dessus de l'autre (cf. DANTE, *Paradis*). C'est dans ces Cieux, dont du reste, il n'indique pas le nombre, qu'il place les Bienheureux, dont il énumère six classes ou catégories. Il a probablement choisi ces six catégories d'après les six vertus qui lui semblaient devoir être plus particulièrement recommandées et inculquées au public auquel il s'adressait. Ces six classes de Bienheureux sont : *a*) les Bienfaisants envers l'Église, *b*) les Bienfaisants envers les pauvres, *c*) les Ascétiques, *d*) les Fils pieux envers leur mère, *e*) Ceux qui se sont mortifiés, *f*) les Martyrs.

C'est un des caractères distinctifs de la poésie norraine en général et des *Chants de Sól* en particulier, d'être d'un style concis, peu explicite, et de permettre facilement les transitions brusques et les exordes *ex abrupto*. De même que l'auteur de ce poëme, en commençant, entre brusquement en matière et sans préliminaires (voy. p. 46), et que le Père, racontant au Fils ce qu'il a vu dans l'Enfer, ne dit ni comment il y est entré, ni comment il est sorti de ce Séjour des tourments, de même aussi le Père n'expose pas non plus, ni comment il a passé de l'Enfer au Ciel, ni de quelle manière il est entré dans le Séjour des Bienheureux. Ces transitions brusques et ces réticences peuvent être permises dans les poëmes qui exposent des Visions ; car la vision s'opérant à la suite d'un transport brusque et merveilleux de l'esprit et du corps, il est du moins naturel que cette soudaineté de la vision fasse faire abstraction de toutes les circonstances intermédiaires. Voilà pourquoi la *Divine Comédie* commence *ex abrupto*, en nous montrant le poëte transporté en songe dans la vallée de Géhenne au nord de la montagne de Moriah, et le poëme finit tout aussi brusquement en montrant le poëte, dans l'empyrée, ravi d'extase par la contemplation de la Trinité. C'est aussi en passant sur toutes les circonstances intermédiaires que l'auteur des *Chants de Sól* commence ici l'exposé de ce qu'il a vu dans le Ciel, et qu'il parle des six classes de Bienheureux qu'il a rencontrés dans le Paradis.

a) *Les Bienfaiteurs de l'Église.*

§ 88. **Des biens ecclésiastiques en Islande.** — La religion des peuples germaniques et scandinaves était, comme celle des Grecs et des Romains, une religion *laïque*, différente par conséquent des religions *sacerdotales* de l'Inde, de la Perse, de l'Égypte et de la Celtique. Dans cette religion laïque, il n'y avait pas de *prêtres* proprement dits, c'est-à-dire des ministres ou un corps ecclésiastique considéré comme formant une classe distincte, une caste, un clergé (gr. *klèros*, la part de Dieu), une Église; mais les fonctions sacerdotales étaient, comme toutes les autres fonctions dans l'État, remplies par des laïques. Ordinairement l'administration des affaires religieuses était entre les mains du chef politique ou du chef de district. Quelquefois aussi, comme en Grèce, les fonctions sacerdotales étaient héréditaires dans certaines familles laïques et riches, soit parce que ces familles avaient institué dans la localité le culte de telle ou telle divinité, soit parce qu'elles avaient construit le temple et qu'elles supportaient les frais du culte moyennant une redevance annuelle et *personnelle* (norr. *nef giölld*, redevance par nez), qui leur était payée par tous les hommes du district qui fréquentaient ce temple. Après l'introduction du christianisme en Islande, les familles riches, propriétaires des temples, les convertirent en églises chrétiennes et continuèrent, pendant deux siècles encore, à pourvoir aux besoins du culte moyennant une redevance qu'ils percevaient sur les fidèles. Mais comme il y avait maintenant des prêtres qui différaient des anciens sacrificateurs laïques du paganisme, et comme il importait que ces prêtres chrétiens, qui, dans les premiers siècles, étaient encore généralement mariés (voy. p. 18) et pères de famille, eussent une existence et une position indépendantes des seigneurs laïcs propriétaires des églises, il fallut trouver des fonds qui fussent destinés à l'entretien des prêtres et du culte. On convertit donc l'ancienne redevance en une *dîme* à payer au clergé; et avec les fonds provenant de cet impôt, on parvint non-seulement à pourvoir à l'entretien des prêtres et du culte, mais encore à racheter peu à peu des seigneurs la propriété des églises. Ce fut l'évêque Gissur qui élabora, vers 1098, avec le prêtre Sæmund, l'auteur de notre poëme, le projet de loi sur les dîmes ou sur la dixième partie des valeurs à payer à l'Église pour

tous les biens mobiliers et immobiliers, d'après l'estimation que les propriétaires eussent à faire eux-mêmes sous la foi du serment. Ce projet de loi fut porté devant l'assemblée générale (althing) par l'*homme de loi* MARK, fils de Skeggi, et adopté sans opposition (voy. p. 24).

§ 89. La récompense des Bienfaisants envers l'Église. — S'il est vrai que SÆMUND, qui a coopéré à la confection de la loi sur les dîmes, est aussi l'auteur des *Chants de Sól*, on conçoit qu'il se soit aussi préoccupé, dans ce poëme, des intérêts de l'Église dont il faisait partie, et qu'il ait dû faire un si grand cas de ceux qui se sont montrés généreux envers elle, au point de leur assigner dans le Ciel la première place parmi les Bienheureux. Comme il s'agit naturellement ici de dons volontaires faits à l'Église et non encore d'une contribution exigible en vertu de la loi des dîmes, on comprend que SÆMUND ait cru devoir placer en première ligne ou au premier rang dans le Ciel ceux qui s'étaient montrés généreux envers l'Église, et qu'il ait placé ensuite au second rang seulement ceux qui avaient été bienfaisants envers les pauvres.

69. *M*enn sâ-ëk ϑâ ër *m*art hŏfðu
Je vis alors des hommes qui avaient beaucoup
*g*efit at *G*uðs lögum ;
Donné pour la Loi de Dieu ;
*h*reinir kyndlar vâru yfir *h*ŏfði ϑeim
Au-dessus de leurs têtes des cierges purs
*b*rendir *b*iartliga.
Brûlaient avec éclat.

On remarquera que ceux qui se sont montrés généreux envers l'Église ou envers la religion, appelée ici la *Loi de Dieu*, sont aussi récompensés dans le Ciel par des honneurs pour ainsi dire *ecclésiastiques*. Comme dans le culte chrétien nouvellement introduit les cierges brûlaient dans le sanctuaire pendant la célébration de la messe, il est dit dans la strophe ci-dessus que ces bienfaiteurs de l'Église jouissaient du bonheur d'assister à la célébration de la messe dans le Sanctuaire du Ciel et voyaient brûler les cierges célestes au-dessus de leurs têtes, c'est-à-dire dans le Sanctuaire céleste, où ils étaient agenouillés et vers lequel ils élevaient leurs regards.

b) Les Bienfaiteurs des pauvres.

§ 90. La propriété dans l'Antiquité scandinave. — Le paganisme norrain ne connaissait pas les pauvres, tels qu'il y en eut plus tard après l'introduction du christianisme. La pauvreté est un fait qu'on peut envisager d'abord au point de vue social ou quant à ses causes, et ensuite au point de vue religieux ou quant aux sentiments qui portent l'homme à la soulager. Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'état social et religieux des Normands pour comprendre que du temps du paganisme il n'y avait pas de pauvres, comme plus tard dans le christianisme. Les ancêtres des Scandinaves, les peuples gétiques, et les pères de ceux-ci, les peuples scythiques, par suite de leurs mœurs nomades, ne connaissaient pas la propriété immobilière; ils cultivaient la terre sans s'approprier le sol. Chaque année ils se partageaient entre eux le terrain labourable ou choisi pour la culture, et après la récolte ils l'abandonnaient comme terrain libre. Cette culture de la terre, séparée de la propriété du terrain, était un reste de la vie nomade, et se maintint encore pendant quelque temps même chez les peuples issus de la branche gétique, les Germains et les Scandinaves. Mais bientôt ces peuples, arrivés, après de longues migrations, à un établissement fixe dans leurs pays respectifs, ne se contentèrent plus, comme leurs ancêtres, de recueillir seulement les produits du sol; au lieu de rester simples usufruitiers, ils se firent maintenant propriétaires terriers. Dans l'origine, et aussi longtemps que la famille, et non encore l'individu, compta seule dans l'État social (voy. p. 51), cette appropriation ne se faisait pas individuellement, c'est-à-dire au nom et au profit de l'individu et à titre de jouissance individuelle; elle dut se faire collectivement, au nom de la tribu, par les familles usufruitières dont se composait la commune, le district ou le village. Elle s'effectua ensuite par la répartition de ce terrain communal entre les domiciliés ou les *manants*, et dès lors la famille fut subrogée à la tribu comme propriétaire du sol. La propriété foncière, de *communale* qu'elle était dans l'origine, devint donc maintenant propriété *familiale* (norr. *ódal*, vieux all. *uodil*). Mais comme, chez les peuples d'origine gétique, la famille était représentée civilement d'abord par le foyer mobile du nomade, et plus tard par le domicile fixe du manant, la propriété foncière fut toujours rattachée à la possession d'un domi-

cile dans le village. Or, le domicile fixe de la famille ayant été antérieur à la possession de la propriété foncière familiale, celle-ci fut considérée comme l'appendice ou le corollaire de celui-là. Le domicile fixe, le menil ou le manoir (norr. *bû*) ayant entraîné l'appropriation du sol et donnant même chaque fois droit à une part proportionnelle dans la distribution du terrain nouvellement acquis, la possession d'un manoir devint ainsi la condition ou, comme on disait dans le pays, la *mère* de la possession terrienne, et le nom de *manants* (norr. *buandar*) ou hommes *domiciliés* du village devint synonyme de celui de propriétaires terriens, et dans la suite, par extension, synonyme de celui de laboureurs. Mais, de même que le manoir, cette première propriété immobilière était considérée comme la propriété, non de l'individu, qui ne comptait pas encore dans le droit social, mais de la famille représentée par son chef ou son délégué, de même aussi la propriété foncière, *fille* du manoir, ne devint pas encore une propriété *individuelle* (norr. *lausa-fê*, bien détaché), mais resta très-longtemps une propriété *familiale* (*adals-fê* ou *ôdal*) indivise. Tous les chefs de famille domiciliés dans le district ou dans le village eurent chacun, comme représentants de leur famille ou de leur manoir, une partie du terrain communal, laquelle, d'après les principes reçus, était attenante et corrélative au domicile familial de chacun, et déterminée proportionnellement et corrélativement, quant à la grandeur et quant à la position, par la grandeur et la position du manoir. Or, comme les différents manoirs formaient chacun un carré oblong et étaient *orientés* (norr. *sôl-skipt*, distribués au soleil), c'est-à dire considérés quant à leur position par rapport au soleil levant ou couchant, le terrain corrélatif à chaque manoir était également orienté d'après le manoir et formait par conséquent, comme lui, un quadrilatère dont les côtés lui étaient proportionnels et parallèles. A chaque nouvelle acquisition et distribution de terrain faite par le district (goth. *gavi*, all. *gau*), il se fit aussi un partage proportionnel de ce terrain entre les pères de famille. Comme, dans l'origine, les propriétaires de manoirs étaient aussi propriétaires du sol, et comme la plupart des familles pouvaient cultiver elles-mêmes tous leurs champs, l'agriculture devint l'occupation principale des peuples scandinaves, et les manants formèrent le noyau de la nation, à tel point que c'étaient eux surtout qui, dans l'origine, choisissaient les rois et leur faisaient

leurs conditions avant de les élire. L'inégalité des fortunes s'introduisit par la possession de manoirs plus ou moins nombreux et surtout par la propriété mobilière et personnelle (norr. *lausa-fê*) ; les familles riches ne voulant ni ne pouvant plus cultiver elles-mêmes les terres étendues correspondantes à leurs nombreux manoirs, les firent cultiver contre redevance par ceux qui, n'ayant pas de manoir, n'avaient pas non plus de terrain. Ensuite, les produits de la terre ne suffisant pas, dans le Nord, pour subvenir à l'entretien de la population, les Scandinaves s'adonnèrent encore à l'élève du bétail, à la chasse et à la pêche fluviale et maritime. En temps de disette ou quand il ne pouvait plus nourrir tous ses enfants, le manant, comme on s'exprimait, *montrait l'au-dehors* (norr. *visa ut*) à ses fils adultes, c'est-à-dire qu'il leur montrait la mer à l'occident (norr. *utsia*, voy. p. 104), leur signifiant par là qu'ils eussent à s'expatrier pour chercher à faire fortune sur mer comme pirates, ou au delà des mers, sur le continent, comme soldats mercenaires. Tel fut le genre de vie de ces peuples, qui, on le voit, ne vivaient plus à l'état nomade comme leurs ancêtres, les Scythes, ni à l'état demi-barbare comme leurs pères, les Gètes, mais qui touchaient déjà aux premiers degrés de l'état civilisé, où commençait la division du travail et où l'individu commençait à se constituer comme élément social particulier, tout en restant encore en quelque sorte inféodé à sa famille et à sa tribu.

§ 91. Les pauvres chez les Normands païens. — Dans un état social ainsi constitué, le pauvre n'avait pas de raison d'être; il n'existait pas parce que les causes manquaient qui produisent la grande misère comme pôle opposé à la grande opulence. D'abord le système social encore peu développé reposait dans l'origine sur une répartition plus égale de la fortune publique entre les différentes familles, et il ne comportait pas encore ces causes puissantes qui détruisent le niveau général des fortunes et font naître en même temps la grande richesse et la grande pauvreté. Et même lorsque, par suite du travail et de l'action des éléments sociaux, des différences inévitables et nécessaires s'établirent entre les fortunes des familles, ces différences elles-mêmes n'étaient encore ni considérables ni fortement marquées. L'égalité ou le niveau général des fortunes consistait dans la médiocrité générale de celles-ci, de sorte que les privations et la gêne étaient imposées non pas seulement à certains individus de la société, mais à la société entière.

Cette pauvreté générale était bien, il est vrai, une privation des agréments et des commodités de la vie, mais elle n'était pas encore la misère, c'est-à-dire la privation des choses indispensables, nécessaires pour vivre, telles que la nourriture, le vêtement et le logement. On se passait d'autant plus facilement des agréments de la vie, qu'on les ignorait plus généralement, et que les mœurs étaient plus rudes et les caractères plus héroïques, c'est-à-dire plus endurants. Dans cet état social encore aussi peu développé, les choses indispensables à la vie s'obtenaient plus facilement que s'il avait été plus avancé, parce que l'état des mœurs permettait encore à chacun de se les procurer librement soi-même et de les employer telles qu'elles étaient fournies par la nature, et d'éviter ainsi les frais que le travail et l'industrie imposent aujourd'hui au consommateur, lequel, quelque pauvre qu'il soit, est obligé de payer, comme le riche, et la livraison et la transformation que le travail et l'industrie ont fait subir à ces objets de première nécessité. Ainsi, pour se nourrir, le Normand le plus pauvre, sans avoir recours à qui que ce fût, n'avait qu'à se livrer à la chasse ou à la pêche; pour se vêtir, il pouvait faire comme le roi héroïque *Raynar*, surnommé *braie-velue* (*lôdbrôk*); il n'avait qu'à tuer un ours et se tailler dans sa peau une culotte ou, comme on disait, une *fourchue des cuisses* (scythe *Tûh-brûka*, Isidor. Etym. 19, 22; anglos. *deoh-brek*; angl. *thigh-breeches; gr. braka;* lat. *bracca;* v. h. all. *brôcha;* norr. *brôk;* cf. lat. *furca*). Pour se loger, il n'avait qu'à construire avec des troncs d'arbres une espèce de *blockhaus*, que les Scythes (cf. les *Budines*) et leurs descendants les Scandinaves appelaient *budes* (norr. *budir;* all. *buden;* cf. *boutiques*). Quant tout venait à manquer et quand l'individu ou sa famille ne se suffisait pas pour se procurer les choses les plus indispensables, il y avait la ressource fournie par l'hospitalité, qui était exercée envers *tout le monde* comme un devoir sacré, et qui suppléait en quelque sorte à la charité privée et publique. Enfin dans le besoin pressant et en présence des choses propres à le satisfaire, le droit de propriété cédait au droit du plus fort (voy. p. 50). Dans cet état social demi-barbare, on le voit, le paupérisme ne pouvait ni naître ni se perpétuer. Aussi se montra-t-il seulement lorsque, à commencer du neuvième siècle, l'état social devint plus civilisé et que les mœurs publiques et privées s'éloignèrent de plus en plus de leur état primitif de simplicité barbare, rude et patriar-

chale. Ce changement s'était déjà opéré lorsque le christianisme pénétra dans le Nord, où il trouva des pauvres, mais non encore des mendiants vivant aux dépens de la charité privée ou publique.

§ 92. Le paupérisme à l'époque chrétienne. — L'Évangile était né au milieu d'un état social qui avait déjà beaucoup dévié de l'esprit de la législation de Moïse, laquelle s'était efforcée d'égaliser les fortunes, de reconstituer les fortunes délabrées (Lév. 25, 8-27, 38-41, 54, c. 27, 17), d'empêcher la naissance du paupérisme, et du moins, de procurer des avantages notables aux pauvres (Deut. 24, 19; Deut. 12, 11; 14, 22). Comme, malgré tous ses efforts, la législation n'avait pu empêcher qu'il n'y eût des pauvres, elle tâcha du moins d'inspirer encore l'esprit de bienfaisance, afin de les soulager (Deut. 24, 12 et suiv.; Prov. 14, 31; Sir. 4, 1; Tob. 2, 15). Cependant, cette bienfaisance était commandée seulement au profit des pauvres nationaux et non encore en faveur des étrangers malheureux. Le christianisme s'intéressa plus directement aux pauvres sans distinction de nationalité et recommanda envers eux la charité efficace. Il le fit, parce qu'il voyait dans les pauvres d'abord des enfants de Dieu malheureux, et ensuite et surtout des êtres détachés davantage des choses terrestres, et par conséquent plus portés que les riches à embrasser les biens spirituels du Royaume des Cieux. Ce détachement volontaire de tous les biens de la terre que *Jésus-Christ* recommandait à ses disciples et aux Apôtres, parce qu'il était indispensable pour fonder l'Église, fut encore plus tard considéré comme une vertu suprême alors que le christianisme était déjà établi socialement dans le monde. L'ascétisme originaire de l'Inde (voy. p. 141), s'étant répandu dans l'Asie occidentale et en Égypte, pénétra successivement dans les systèmes philosophiques et religieux de l'Antiquité; il pénétra même dans le christianisme. Dès lors la pauvreté apparut comme un mérite et comme revêtue du caractère de la sainteté. De là l'idée de saint François d'Assise, que la pauvreté, comme telle, constituait un trésor céleste; de là le vœu de pauvreté qui entra comme condition essentielle dans la règle de la plupart des communautés monastiques et qui non-seulement glorifia la pauvreté, mais justifia et autorisa même la *mendicité*.

L'auteur des *Chants de Sôl*, en sa qualité de prêtre chrétien, dut aussi recommander la vertu chrétienne de la bienfaisance et de la

charité et assigner par conséquent une place éminente, dans le Ciel, à ceux qui l'avaient pratiquée pendant leur vie terrestre. Mais bien qu'il fût contemporain de saint François d'Assise, il ne recommanda pas, comme lui, directement la mendicité passive; mais plus généralement la charité active, qui consiste non-seulement à faire l'aumône pour l'amour de Dieu et de Jésus-Christ, mais à protéger et à aider le faible et à soulager toute espèce de misères.

70. *M*enn sâ-ëk ϑâ, ër af *m*iklum hug,
Je vis alors des hommes qui par générosité
veittu *f*âtækum *f*rama:
Avaient prêté secours aux indigents:
lâsu *e*nglar helgar bœkr
Des Anges lisaient des livres saints
*y*fir höfði ϑeim.
Au-dessus de leurs têtes.

Dans cette strophe, la récompense des hommes bienfaisants consiste en ce qu'ils entendent les chants des chœurs des Anges, ce que le poëte a exprimé en disant que les Anges planant au-dessus de leurs têtes *lisaient*, c'est-à-dire récitaient ou chantaient des Psaumes ou les cantiques des livres saints.

c) *Les Jeûneurs.*

§ **93. La signification du jeûne.** — La privation de nourriture pendant un temps plus ou moins long et d'une manière plus ou moins rigoureuse comptait dans toute l'Antiquité parmi les peines infligées aux prisonniers et aux criminels. En s'abstenant volontairement de toute nourriture ou en jeûnant, on entendait donc s'infliger une peine à soi-même. Or, on se punissait ainsi soi-même parce qu'on se croyait coupable, surtout envers la divinité; et, en se sentant ainsi coupable, on éprouvait un vif repentir de sa faute ou de son péché. Aussi le jeûne était-il accompagné de sentiments de tristesse, de componction et d'humilité; et c'est pour cette raison que les Hébreux, pour dire *jeûner* (hébr. *tzoum*), se servaient aussi de l'expression de *humilier son âme* (hébr. *ghinnâh nafchô*, Jérém. 16, 7). Le jeûne était donc une peine, une pénitence qu'on s'imposait à soi-même pour expier une faute dont on se repentait; et comme la peine expiatoire ou la pénitence amenait la réconciliation

du pécheur, d'un côté, avec la loi morale, et, de l'autre, avec la divinité qui, en voyant l'affliction et le repentir du pécheur, avait pitié de lui, le jeûne était à la fois un moyen d'expier sa faute et de se réconcilier avec son Dieu. Ensuito, chez beaucoup de peuples, les malheurs des particuliers et les calamités publiques passaient pour des punitions infligées par la divinité aux individus ou aux nations pour des fautes qui avaient provoqué sa colère, son déplaisir ou sa vengeance. Le souvenir de ces malheurs et de ces calamités se renouvelant à chaque anniversaire, il devait aussi renouveler, chaque année, le souvenir des fautes, et provoquer les jeûnes privés ou publics, lesquels, revenant ainsi périodiquement, constituaient des fêtes expiatoires (Lévit. 16, 23; Juges 20, 26; 1 Sam. 7, 6) régulières.

Une autre espèce de jeûne prit sa source, non, comme celle-ci, dans le besoin moral d'expier une faute commise et de se réconcilier avec Dieu qu'on avait offensé, mais elle avait pour cause et pour but la sanctification et la *spiritualisation* de l'homme, c'est-à-dire qu'elle dérivait de la tendance spiritualiste de dégager l'esprit des sens et de la matière, afin de le rendre plus saint, plus agréable et plus semblable à Dieu. Lorsque, dans l'Inde ancienne à la fois sacerdotale et philosophe, on fut parvenu, dès le septième siècle avant notre ère, à reconnaître par la spéculation que, contrairement à la croyance polythéiste du peuple, la divinité était une et un être essentiellement spirituel, saint et parfait, l'idée devait s'établir bientôt que Dieu était l'Être absolu, le seul Être existant, l'unique source de la vie et du bonheur, tandis que le Monde, la Nature ou la Matière, comme l'opposé de Dieu, étaient aussi la cause du mal, de l'imperfection et du malheur de l'homme. Par conséquent il devint rationnel d'admettre et de croire que le suprême bonheur et la suprême destinée de l'homme sur la terre consistaient à faire tous ses efforts pour se dégager des liens du monde et de la matière, surtout en mortifiant, en tourmentant, en tuant le corps; et, parmi les moyens les plus propres à mortifier la chair, on comptait la faim et le jeûne. De là, dans la religion brahmanc et surtout dans la religion boudhiste, les nombreux tourments corporels (sansc. *tapas*, brûlement, tourment) que s'imposaient les *Tourmentés* (sansc. *tapasvî*, doué de tourment) et les *Endurants* (sausc. *çramanas*, *schamanes*, ascètes); de là les contem-

plations extatiques des *Jonctionnaires* (sansc. *yôgî*, tenant à la jonction) qui visaient à la *jonction* (sansc. *yôga*) avec Dieu, à la fusion avec lui ou à l'*expiration* (sansc. *nirvânam*) en lui. Cet esprit ascétique et contemplatif, né dans l'Inde, se répandit de là dans l'Asie orientale, puis dans l'Asie septentrionale et dans l'Asie occidentale; et le jeûne, pratiqué dans un but de spiritualisation et de sanctification, vint se joindre, chez beaucoup de peuples, au jeûne qu'ils pratiquaient déjà, comme les Israélites, dans un but d'expiation et de réconciliation avec Dieu. Comme le jeûne passait pour un moyen de sanctification, on jeûnait chez ces peuples toutes les fois qu'on se proposait d'entrer dans le temple et d'y adorer la divinité; on jeûnait encore pour se rendre digne de recevoir une inspiration ou une révélation céleste; on jeûnait surtout si l'on se préparait à une mission divine. La préoccupation intellectuelle et morale de ces hommes de Dieu pour l'œuvre divine dont ils allaient être chargés, leur faisant oublier tout soin terrestre et physique, les porta naturellement à la retraite et au jeûne. Aussi voyons-nous Moïse, avant de recevoir au Sinaï et de proclamer la Loi de Iavèh, se préparer à cette haute mission pendant quarante jours (Exod. 24, 18). Jésus-Christ, avant de commencer à prêcher le Royaume des Cieux, jeûnait pendant la Quarantaine (carême) dans la retraite au désert. Ce qui, au commencement, était la suite d'une disposition naturelle de l'esprit, fut plus tard érigé en système et converti en usage. Ces pratiques de l'esprit ascétique et contemplatif étaient surtout usitées chez les *Esséniens* et les *Thérapeutes* (JOSÈPHE, *Antiq.* 18, 2) et chez les *Néo-pythagoriens* et les *Néo-platoniens*. Jésus-Christ ne prescrivit point le jeûne (Matth. 9, 14); néanmoins il ne put entrer dans ses vues de le défendre lorsqu'il était pratiqué avec foi, avec modération et sans ostentation. Les Apôtres et les premiers chrétiens jeûnaient (Actes 13, 2; 1 Corinth. 7, 5) suivant en cela l'usage établi chez leur nation; et, après eux, beaucoup de chrétiens ont pratiqué le jeûne, soit dans un but d'expiation des péchés et de réconciliation avec Dieu, soit dans un but de spiritualisation et de sanctification de leur âme.

§ **94. Le jeûne chez les peuples norrains.** — Les peuples païens d'origine gétique, les Germains et les Scandinaves, comme ils ne saisissaient point la nature toute spirituelle et toute morale de la divinité, ne comprenaient pas non plus qu'il pût y

avoir quelque raison de mortifier la chair, comme le faisaient les Hindous, et de s'humilier devant la Divinité comme les Israélites. Ils ne connaissaient donc le jeûne ni comme moyen d'expiation ni comme moyen de sanctification. S'il y a eu parmi eux quelques exemples de jeûne et des actes de dévotion analogues, ces pratiques n'étaient ni inspirées ni commandées par leur religion, mais c'était une imitation de ce qu'ils voyaient pratiquer par les peuples avec lesquels ils étaient en rapport intime de voisins ou de compatriotes. C'est ainsi que les Goths ou Gètes de la Mœsie, s'étant mêlés, dans ce pays, avec les Myses, peuple kimro-thrace, ont, à leur exemple, adopté, pendant quelque temps, les ascètes que ceux-ci nommaient les *Pieux* (voy. *Posidonius* dans STRABON, VII, 3, 3), et qui, s'abstenant de la viande, se nourrissaient seulement de lait, de miel, de fromage et surtout de gâteaux secs (gr. *kapoura*), ce qui leur avait fait donner le sobriquet de *Aime-gâteaux* (gr. *kapourôntès*) et de *Tueurs-de-gâteaux* (grec-gétiq. *kapro-batai*[1]). Mais cet usage ascétique ne s'introduisit ni ne subsista jamais chez les frères et chez les descendants des Gètes dans le Nord. Les Scandinaves et plus tard les Normands, d'après leur religion et les principes de leur morale, n'auraient jamais pu voir, dans la mortification de la chair et dans le jeûne, autre chose qu'une extravagance inutile. Ce fut le christianisme du Moyen Age qui introduisit le jeûne parmi les Goths, les Germains et les Norrains. L'Église leur recommanda même fortement cet acte de dévotion, à tel point que ces peuples convertis au christianisme considéraient le jeûne comme une pratique religieuse *majeure*, et, pour cette raison, le désignaient par le nom de *observance légale* (anglos. *æv-fastan*) ou même tout simplement par le nom de *observance* (goth. *fastubni*, Col. 2, 23; Luc 2, 37) par excellence. C'est ainsi p. ex. que le plus beau, le plus élégant et le plus intrépide jeune homme de l'Islande, *Kiartan* fils de *Olaf*, surnommé le *Paon*, qui, avant sa conversion (en l'an 1000), était si peu religieux qu'au dire du roi de Norvége *Olaf* fils de Tryggvi, il semblait avoir plus de confiance en ses armes qu'en *Thôr* et en *Odinn* (cf. p. 50) lorsqu'il fut devenu chrétien, ne mangea, pendant le carême, que des aliments secs, et vécut dans une telle abstinence que c'était merveille de voir comment un homme pouvait vivre de si peu (voy. *Laxdœla-saga*).

[1] C'est ainsi qu'il faut lire au lieu de *Kapno-batai*.

L'auteur des *Chants de Sôl*, comme prêtre chrétien, dut également recommander fortement le jeûne, et, dans ce but, il dut représenter les hommes qui avaient beaucoup jeûné comme étant pour cela honorés et récompensés au Paradis céleste. Il est vrai que les paroles de cet auteur n'énoncent pas directement le jeûne; mais, en parlant de ceux qui avaient beaucoup comprimé l'appétit de la chair, il entendait surtout parler de la pratique religieuse du jeûne.

71. *M*enn sâ-ëk *ϑ*â, ër *m*iök höfðu
Je vis alors des hommes qui avaient beaucoup
*h*ungri farit *h*örund;
Amorti l'appétit de la chair;
*e*nglar Guðs lutu öllum *ϑ*eim;
Les Anges de Dieu s'inclinaient devant eux tous:
*ϑ*at ër œzta *u*nað.
C'est là la plus grande volupté.

En jeûnant, ces hommes avaient amorti l'appétit de la chair et atteint par là un tel degré de sainteté, qu'ils avaient mérité d'être respectés même des Anges. Aussi leur récompense au Paradis, c'est de voir que les Anges mêmes s'inclinent avec respect devant eux, ce qui leur cause la plus grande volupté spirituelle.

d) *Les Fils pieux envers leur mère.*

§ 95. Les droits et les devoirs de famille chez les peuples gétiques. — La piété filiale est le sentiment de respect, d'amour, d'affection et de reconnaissance que les enfants ont pour leurs parents, et ce sentiment, se changeant en vertu pratique, produit les différents actes par lesquels les enfants tâchent de procurer à leurs parents tout le bien possible. Plus une vertu est indispensable à la société, c'est-à-dire plus les actes dont elle est la source sont nécessaires pour que la société puisse subsister, plus aussi celle-ci prendra soin d'assurer extérieurement et dans tous les cas, l'exécution de ces actes, indépendamment même de l'existence ou de la non-existence, dans l'âme de l'individu, du sentiment naturel, qui doit en être la source. Aussi, sans compter sur la piété filiale, les sociétés, même celles des peuples encore barbares, ont-elles tâché, soit par la législation, soit par les coutumes tenant

lieu de lois, d'assurer aux parents de la part de leurs enfants, le respect et le secours réels et effectifs, en rendant encore les parents aussi indépendants que possible des enfants. Chez les peuples de race gétique, et même déjà chez leurs ancêtres, les peuples d'origine scythique, le système patriarcal, qui était la base de toute leur vie sociale et morale, établit solidement les droits qu'ont les parents, sinon à l'amour, du moins au respect et à l'assistance de leurs enfants. Le père dominait dans la famille, il en était le chef, le maître; il disposait seul de la fortune, soit mobilière, soit immobilière; ses enfants étaient ses domestiques, ses aides, ses subordonnés. La mère de famille, quoique bien moins favorablement partagée dans le système patriarcal de ces peuples, où presque tous les avantages sociaux appartenaient à l'homme et très-peu à la femme, trouvait cependant un appui pour sa considération et un soutien pour son bien-être dans son mari le chef de la famille. Les chances d'infortune commençaient pour les parents quand ils devenaient vieux, lorsque le père, affaibli par l'âge, n'était plus en état de présider à la famille, et surtout lorsque des revers de fortune le privaient de moyens de subsistance et le livraient ainsi, lui et sa femme, à la merci de ses enfants. Dans un état social comme celui de ces peuples où tout était calculé en vue de la force et de l'activité, et où l'on n'attachait à la vie d'autre prix que celui d'être un moyen d'action, les vieillards impotents, malades et sans fortune étaient à charge à leurs enfants aussi bien qu'à eux-mêmes. Dans ces cas, les mœurs ne s'en reposaient pas sur la piété filiale pour soutenir les parents, mais elles permettaient à ceux-ci de délivrer par un moyen héroïque eux-mêmes et leurs enfants d'un fardeau aussi lourd. Ce moyen, c'était le suicide ou la mort volontaire.

§ 96. **Sacrifice volontaire des parents âgés.** — Le suicide des parents âgés n'était pas un acte de désespoir, mais cette mort était considérée comme le moyen naturel de passer de cette vie devenue un fardeau à une vie meilleure, auprès de quelque divinité protectrice. Aussi ce suicide était-il assimilé à une *Dévotion* ou Consécration volontaire, c'est-à-dire à un acte religieux par lequel on se *dévouait* ou on allait se mettre au service de quelque dieu, afin d'avoir l'avantage de vivre auprès de lui. Cette Consécration tenait, d'un côté, de l'Offrande en ce que la victime se donnait à la divinité; et de l'autre, elle ressemblait extérieurement au Sacrifice,

puisque la victime était sacrifiée ou mise à mort comme dans un sacrifice. C'est ainsi que le héros *Hadding*, se dévouant à *Odinn*, se pendit à un arbre en présence de la foule qui s'était assemblée comme pour assister à un sacrifice public. *Erik* fils de *Ragnar Braie-velue* (voy. p. 29), désirant aller chez *Odinn*, se fit lancer en l'air, comme c'était l'usage de faire avec les victimes immolées à ce Dieu et recevoir, dans sa chute, sur des lances hérissées (norr. *geirom stydia*). La tradition evhémériste rapporte même que *Odinn*, sentant sa fin approcher et voulant échapper à une mort naturelle, se fit percer ou marquer avec une lance pour se consacrer *à lui-même*. A l'exemple de ces héros, les vieillards infirmes se consacraient aussi à quelque divinité en se donnant ou en se faisant donner la mort. En Scandinavie, ils se précipitaient ordinairement dans un gouffre ou dans la mer ou dans un lac du haut de certains rochers élevés (PLINE, *H. n.*, IV, 26, 11) qu'on appela plus tard les *Rochers de famille* (norr. *œtternis-stupar*; voy. *Gautrekssaga*, c. 1, 2). Les vieillards qui n'avaient plus la force de se donner la mort eux-mêmes, étaient tués par leurs parents, qui s'assemblaient alors comme pour un sacrifice religieux, et qui leur donnaient la mort avec une massue qu'on nommait la *massue de famille* (norr. *œtternis-klubba*). Comme cette Consécration était assimilée à un sacrifice, elle était aussi suivie, comme tout sacrifice, d'un repas de famille, et, suivant l'usage observé dans tous les repas de famille, on mêlait un peu du sang de la victime aux viandes qu'on servait aux convives. Ces repas de sacrifice étaient déjà usités chez les peuples scythiques, les ancêtres des Scandinaves. Aussi les historiens anciens et encore ceux du Moyen Age, se méprenant sur le véritable caractère de ces sacrifices, ont-ils prétendu que les Scythes, notamment les Massagètes et les Derbinkes (p. *Driuingar*, *Descendants de l'Arbre; Thuringes*) et certains peuples slaves, scandinaves et germains tuaient leurs vieux parents pour manger leur chair comme des anthropophages. Il est vrai que, la religion ayant consacré l'usage de sacrifier les vieillards, il devait arriver assez fréquemment qu'une famille croyait devoir immoler un vieux père infirme, alors même qu'il n'avait pas demandé lui-même à être sacrifié. Quoi qu'il en soit, ces sacrifices diminuaient de beaucoup le nombre des cas où les enfants pouvaient faire preuve envers leur père infirme de sentiments et d'actes de piété filiale. Ces actes de piété filiale étaient encore plus

rares à l'égard des mères âgées. Aussi longtemps que le mari vivait, la mère de famille ne se trouvait pas dans le cas de rien demander à ses enfants. Ensuite, la femme étant la propriété du mari, si celui-ci mourut ou se sacrifia, il était du devoir de la femme de le suivre dans la mort. Il est vrai qu'elle pouvait se soustraire à cette obligation, mais elle ne pouvait le faire qu'au détriment de sa considération et du respect que lui devaient ses enfants. Elle perdait tout droit à l'affection des siens en convolant en secondes noces, et elle trouvait même des obstacles presque insurmontables à se remarier, en ce que, par la mort du mari, elle passait, avec les autres membres de la famille, sous la tutelle de l'héritier principal ou de l'aîné de ses fils. La femme ne pouvant posséder que des biens mobiliers (*lausa-fê*, voy. 136), ceux-ci lui procuraient rarement des ressources suffisantes pour sa subsistance, et la mère de famille qui survivait à son mari et n'avait point de fortune, dépendait entièrement de la générosité de ses enfants. Si elle avait encore le malheur de devenir gênante à ses enfants par suite de maladies ou d'infirmités, elle ne pouvait guère compter, dans l'état des mœurs d'alors, sur les tendres attentions de la piété filiale.

§ 97. La piété filiale récompensée dans le Paradis. — Cet état de choses, résultant à la fois de la religion, des mœurs, et des sentiments des peuples du Nord, ne put être changé immédiatement après l'introduction du christianisme. L'Évangile dégrossit les mœurs, attendrit les sentiments, et parvint à faire comprendre que la piété filiale, pour n'être pas commandée par la Loi, n'en était pas moins une vertu chère à tout cœur chrétien. Plus la mère vieille, délaissée et infirme était un objet de pitié, plus il était méritoire pour le fils, au point de vue du christianisme, de la nourrir, de lui venir en aide et de la soigner. C'est pourquoi l'auteur des *Chants de Sôl* place parmi les Bienheureux ceux qui ont nourri et soigné avec tendresse leur mère vieille et infirme.

72. *M*enn sâ-ëk *ð*â, er *m*ôður höfðu
Je vis alors des hommes qui avaient donné à leur mère
lâtit *m*at î *m*unn ;
La nourriture dans la bouche :
*h*vîlur *ð*eirra vâru, â *h*imin-geislum
Sur les rayons célestes leurs couches étaient
*h*afðar *h*agliga.
Portées commodément.

Les couches de ces Bienheureux, ce sont les nuages moelleux sur lesquels ils reposent; et ces nuages sont suspendus commodément au milieu des clartés célestes du Paradis, comme dans une Gloire.

e) *Ceux qui ont mortifié la chair.*

§ **98. Origine et signification de l'Ascétisme.** — Les deux phénomènes principaux de la nature physique sont la Vie ou la production et la Mort ou la destruction. Aussi les religions naturelles de l'Antiquité ont-elles symbolisé ces deux phénomènes opposés dans des divinités présidant, soit à la vie ou à la procréation, soit à la mort ou à la destruction. La procréation, protégée ou favorisée par les dieux qui en étaient les symboles, devint dès lors un acte sanctionné par la religion, et c'est pour cette raison que chez plusieurs peuples anciens il s'accomplit principalement aux fêtes célébrées en l'honneur des divinités présidant à la génération. D'un autre côté, la divinité qui présidait à la mort exigeait l'abstention de la procréation comme source de vie; de sorte que l'acte et l'abstention de l'acte étaient égalcment recommandés par la religion. Dans l'origine, cette opposition exista seulement entre les divinités qui représentaient chacune séparément l'un ou l'autre des deux phénomènes de la Nature. Mais plus tard ces divinités opposées étant réunies en une seule et même divinité synthétique, symbole de la Nature considérée sous ses deux faces opposées, toutes ces divinités, expressions de cette synthèse, durent aussi être conçues avec des caractères et des attributs opposés et contradictoires. Telle fut, dans l'Inde, la déesse *Nature*, qui présidait, sous le nom de *Bhavani*, à la vie et à la maternité, et sous celui de *Kâlî* à la mort et à la stérilité[1]. Lorsque dans la suite on fut arrivé dans l'Inde, par la spéculation philosophique, à considérer le corps et la matière comme l'antithèse de l'Esprit absolu ou de Dieu, et par suite comme la source du mal ou du moins comme l'empêchement du bien (voy. p. 93), la procréation, comme acte physique et matériel, passa aussi pour un acte impur, et la continence et la chasteté furent recommandées comme saintes et méritoires. Cet ascétisme, né de la philosophie indienne, pénétra aussi peu à peu dans la religion populaire ou dans le brahmanisme, malgré le dogme qui servait de base

[1] Voy. *Les Amazones dans l'histoire et dans la fable*; Colmar, 1852.

au culte des Mânes ou des Pères, et qui recommandait à tout Hindou, même aux prêtres ou aux brahmanes, d'avoir autant de fils que possible, afin d'augmenter par là le nombre de ceux qui sacrifieraient à leurs mânes après leur mort. L'ascétisme trouva un appui dans le culte de la déesse *Bhavani-Kâlî*, qui présidait à la mort et dont les caractères opposés et contradictoires passèrent de l'Inde, avec le culte de cette déesse, aux autres peuples de l'Asie occidentale. De là, chez les Kimro-Keltes, la déesse *Ciça*, qui était servie par des druidesses vierges ou vivant dans le célibat; de là, chez les Grecs, l'*Artémis* d'Éphèse, à la fois déesse de la fécondité et de la virginité, et qui avait à son service des Amazones vierges et des Megabuzes eunuques.

§ **99. Les Ênâres chez les Scythes.** — Chez les Scythes qui furent les ancêtres des Scandinaves, le culte de la déesse *Artimpasa* (sansc. *Artinpatî*; scyth. *artîn-patha*; goth. *arteinfaths*, Noble Dame; cf. gr. *arte-mids*) avait été également influencé, soit par la déesse indienne *Bhavani-Kâli*, soit par la déesse cimérienne *Ciça-Taranis*. Aussi *Artimpasa* avait-elle des attributions opposées ou contradictoires, puisqu'elle passait pour présider à la fois à la génération et à la virginité. HÉRODOTE (I, 131) donne à Artimpasa comme nom équivalent grec celui de *Vénus céleste* (gr. *Aphrodite ourania*), et il dit que cette déesse scythe avait quelque analogie avec *Mylitta* (héb. *Maulèdèt*, Qui fait naître), la déesse de la génération des Assyriens. *Artimpasa*, la déesse de la lune, était donc aussi la déesse de la procréation, et c'est à son culte, qui favorisait l'acte de la génération, qu'il faut attribuer la promiscuité qui régnait chez les Scythes nomades. Mais par une contradiction qui s'explique par ce que nous venons de dire, de même que l'*Artémis* d'Éphèse, la déesse de la fécondité, était servie par des prêtres eunuques, de même aussi l'Artémis scythe *Artimpasa*, la déesse de la génération, passait pour la protectrice des hommes impuissants et célibataires, appelés les *Uniques hommes* (Hérod. *Ênâres*, scyth. *vain-varas*; sarmate *vên-varas*; goth. *ain-vairôs*; lat. *uni-viri;* cf. norr. *ein-mana*, *ein-heriar*). Ces *Ênâres* étaient consacrés à *Artimpasa*, et c'est pourquoi dans la suite, chez les Gètes, ils eurent le nom de *Consacrés* (gétique *Plêtzlas*, Hérod. *Pleistoï*, anglos. *ge-blêtsôde;* angl. *blessed;* cf. goth. *blotan*, consacrer, sacrifier). Cette consécration à *Artimpasa* passait à la fois pour une

bénédiction et pour une malédiction. En effet, les Scythes, tout en disant que *Artimpasa* était la protectrice des *Énâres*, considéraient cependant l'impuissance de ceux-ci comme un malheur qui avait été infligé à leur nation par la déesse elle-même, en punition de ce que leurs pères avaient pillé le temple de Vénus à Ascalon, lors de leur expédition en Syrie et en Palestine.

§ **100. L'Ascétisme dans le Nord.** — Chez les Scandinaves, les descendants des Gètes, l'idée que l'impuissance, la continence et la chasteté avaient quelque chose de méritoire s'était complétement effacée, au point que, chez eux, la procréation passait pour un acte religieux protégé par le dieu *Fiörgynr* (b. lat. *Fricco*, p. 173); cf. sansc. *vrichas;* lat. *hircus;* gr. *krios* p. *hrikos*), dont les attributions passèrent dans la suite au dieu *Freyr*, et dont la femme ou la sœur *Frigg* (la Pluie fécondante) devint l'épouse du dieu du ciel *Odinn*, qui avait été substitué à *Tyr* (voy. p. 170). Chez ces peuples, l'idée de mérite attachée à la continence n'existait pas plus pour la femme que pour l'homme. Il est vrai que la religion norraine semblait attribuer certaines fonctions importantes uniquement à des vierges (norr. *meyiar*). C'est ainsi que les *Nornes* (voy. p. 87) et les *Valkyries* (voy. p. 86) portaient l'épithète de *Vierges*, et la déesse *Gefion* (voy. p. 175), qui passait à la fois pour être vierge et pour être l'épouse de *Skiöldr*, recevait chez elle après leur mort les femmes non mariées. Mais de même que le mot *vierge* (lat. *virgo*) signifiait proprement une jeune fille nubile *effervescente* de puberté, de même le mot norrain *mey*, le féminin de *mögr* (puissant, capable d'engendrer) signifiait dans l'origine une jeune fille nubile et robuste. La mythologie représentait donc les *Nornes* comme de jeunes femmes de la race des *Iotnes* (voy. p. 87), et les *Valkyries* comme de jeunes filles robustes, hardies et aimant la guerre. La virginité n'avait aucun rapport avec les attributions des *Nornes* comme Dispensatrices de la destinée, ni avec celles des *Valkyries* comme Servantes du dieu de la guerre; elle entrait si peu dans l'idée qu'on avait des *Valkyries* que beaucoup d'entre elles sont représentées comme amantes de guerriers illustres (cf. *Helgakvida*), et même comme épouses de rois (voy. *Völundarkvida*). Si, dans les traditions du Nord, il y a quelques exemples de jeunes filles qui, semblables aux *Valkyries*, refusaient de se marier, ce refus n'était pas, de leur part, la conséquence de la valeur ascétique qu'elles auraient attachée à la virginité, mais il pro-

venait de ce que ces jeunes filles ne voulaient pas se soumettre à un mari qui n'était pas leur égal en force et en courage, ou qui n'était pas capable de les dompter. C'est ainsi que, d'après la tradition épique du *Niebelungenlied*, *Brunhilde*, la reine d'Islande, n'accepta pour époux que l'homme qui parvint à la vaincre et à la dompter. Ainsi donc avant l'introduction de l'Évangile, les peuples norrains n'attachaient aucune valeur religieuse, ni à la continence, ni à la virginité. Mais ces idées furent modifiées quelque peu par le christianisme.

§ **101. L'Ascétisme chrétien.** — *Jésus* et les Apôtres, sans vouloir déprécier en rien le mariage, avaient vécu dans le célibat, parce que le grand œuvre de la Rédemption et de l'Apostolat rendait nécessaire le détachement complet des intérêts de ce monde et des liens de la famille. Ce que *Jésus* et les Apôtres avaient uniquement fait par dévouement à la cause sacrée de l'Évangile, quelques chrétiens, déjà au premier siècle, dominés par les doctrines ascétiques des *Esseniens* et des Néo-pythagoriens (voy. p. 142), y voyaient un exemple de sainteté que tous les Élus du Seigneur devaient suivre. De là les idées sur le mérite de la virginité qui furent répandues par les docteurs de l'Église depuis saint Jérôme jusqu'à saint Bernard, et qui pénétrèrent aussi avec l'Évangile dans les pays du Nord. Cependant, l'ascétisme ne put jamais prendre racine dans ces pays; il ne s'y montre que sous la forme mitigée de la mortification de la chair, c'est-à-dire comme répression légitime et méritoire de l'incontinence ou comme expiation volontaire des excès de la concupiscence de la chair. La virginité était si peu regardée comme le signe extérieur de la sainteté que les prêtres en Islande et dans tout le Nord étaient généralement mariés (voy. p. 149). Cependant tous les bons chrétiens, prêtres ou laïques, pratiquaient certaines mortifications pour repousser les tentations de la chair. C'est ainsi que l'évêque de Skaltholt, *Klang*, fils de Thorstein (1136) avait l'habitude de marcher pieds nus dans la neige, pour se calmer (voy. *Hungurvaka*), et que *Magnus*, le comte (*Iarl*) des Orcades, pour observer la continence jusque dans le mariage, se jetait dans de l'eau froide, afin de dompter par ce moyen la passion brûlante qu'il avait pour sa femme (voy. *Vie de Magnus*, chap. 14). Du reste, tout le monde vénérait les saintes vierges (cf. p. 68) béatifiées par l'Église, et l'on croyait que, principalement par l'intercession de ces vierges pures auprès de Dieu, ceux qui avaient vécu dans l'incontinence

pourraient parvenir, en les invoquant et en pratiquant la mortification, à obtenir de Dieu leur pardon et leur admission parmi les Bienheureux. C'est ce que dit l'auteur des *Chants de Sól* dans la strophe suivante :

73. *H*elgar meyiar höfðu *h*reinliga
Des vierges saintes avaient entièrement
*s*âl af *s*yndum ϑvegit
Purifié de péchés les âmes
*m*anna ϑeirra ër â *m*örgum degi
De ces hommes qui, dans mainte journée,
pîna *s*iâlfa *s*ik
Se sont mortifiés eux-mêmes.

f) *Les Innocents assassinés.*

§ 102. La dernière catégorie des Bienheureux. — Le christianisme enseignait que les Bons seuls étaient reçus au Ciel après leur mort. Or, comme nul homme n'est sans péché, nul ne mourrait avec l'assurance d'obtenir son salut si l'Église n'avait pas établi qu'on meurt en état de grâce quand, avant de mourir, on a usé des moyens qu'elle présente pour faire sa réconciliation avec le Ciel. Cependant la mort violente, arrivant inopinément avant qu'on eût eu le temps de se confesser et de se convertir, inspirait à beaucoup de personnes des craintes sérieuses sur les chances de salut qu'elles pouvaient avoir. Pour rassurer ces consciences, l'auteur des *Chants de Sól* a montré d'abord, par l'exemple du brigand (voy. p. 49), que, quelque grand que soit notre péché, la grâce divine peut nous ouvrir inopinément la voie du Salut, et ensuite il a prouvé, par l'exemple de *Sörli* (voy. p. 65), que, sans avoir été un saint, l'honnête homme qui, innocent, meurt assassiné était reçu au Ciel. Ici, pour confirmer ces exemples, l'auteur établit une dernière catégorie de Bienheureux ; elle se compose de ceux qui, sans être coupables, ont été assassinés traîtreusement. Le Père dit au Fils qu'il a vu cette classe de Bienheureux monter à l'Empyrée ; semblables au prophète *Élie*, qui sur un char de feu fut ravi au Ciel (2 Rois 2, 3), ils étaient placés sur des chars sublimes qu'ils dirigeaient vers les demeures célestes.

74. *H*âvar reiðir sâ-ëk mëð *h*imnum fara
Je vis monter, vers les cieux, des chars sublimes
ϑær eiga götur til *G*uds ;
Qui tenaient leur route vers Dieu ;

*m*enn ϑeim stýra ër *m*yrδir ëru
Des hommes les dirigaient qui avaient été assassinés,
*a*lls fyr öngvar sakir
Sans avoir été coupables.

g) *Epilogue invocatoire.*

§ **103. La moralité de la Vision.** — Il était naturel que les auteurs qui, dans leurs *Visions*, supposaient avoir été transportés dans l'Enfer et ravis au Ciel pour assister au spectacle des tourments éternels et des félicités célestes fissent, en terminant leurs récits, un retour sur eux-mêmes et exprimassent le vœu qu'eux et leurs lecteurs fussent du nombre des Bienheureux, et non de celui des Damnés. Voilà pourquoi la plupart de ces ouvrages se terminaient par une prière, dans laquelle l'auteur demandait à Dieu la grâce d'être délivré, dans cette vie, du mal et du péché, afin de jouir, dans la vie future, des récompenses célestes. Dans la *Vision de saint Paul* (voy. p. 127), cette prière se change en une exhortation que le poëte adresse aux chrétiens en général. L'auteur des *Chants de Sól*, après avoir fait raconter au Père ce qu'il a vu dans l'Enfer et dans le Ciel, termine ces Visions en faisant invoquer le Dieu trinaire pour qu'il délivre ceux qu'il a créés, des maux qui les empêcheraient de participer un jour à la vie véritable.

75. Hinn *m*áttki Faδir! *m*esti Sonr!
O Père puissant! O suprême Fils!
*H*eilagr Andi *h*imins!
Saint-Esprit du ciel!
ϑik biδ-ëk *sk*ilia, ër *sk*apat hefir,
Je Te prie, Toi qui nous as créés, d'enlever
*o*ss alla *e*ymδum frá.
Nous tous aux misères.

CHAPITRE XI.

QUATRIÈME PARTIE DU POËME.

LES QUATRE ALLÉGORIES ÉNIGMATIQUES.

§ **104. Origine de l'enseignement sous forme allégorico-énigmatique.** — Une vérité, une doctrine, peut être tellement profonde ou abstraite que l'exposé ou l'enseignement

qu'on en donne est inaccessible et obscur pour le plus grand nombre des hommes; quelquefois aussi la chose enseignée reste obscure, parce que celui qui l'a enseignée n'a pas su l'exposer clairement. Dans cette 4e partie du Poëme, il s'agit non pas d'un enseignement qui est obscur par suite de la difficulté de la matière ou du peu d'aptitude de celui qui le donne; il s'agit d'un enseignement qui, bien que la matière soit claire par elle-même, et que le Maître soit capable de l'enseigner avec lucidité, est cependant, quant à la forme, rendu obscur de propos délibéré et avec intention. Or, l'enseignement devant naturellement viser avant tout à la clarté dans la forme, il semble que rendre avec intention cette forme obscure, soit le comble de l'absurde. Sans vouloir justifier entièrement l'emploi des formes obscures employées avec intention, nous devons cependant expliquer comment il s'est fait que dans l'Antiquité, en Orient et au Moyen Age, on ait si souvent favorisé cette tendance de rendre l'enseignement ou les expressions dont on se servait, aussi énigmatiques que possible. Une première cause qui fit donner à l'enseignement une forme obscure et énigmatique, c'est le désir qu'on avait de faire du savoir un objet de possession personnelle, individuelle, exclusive. Ce que de tout temps les hommes ont estimé et désiré le plus, c'est le pouvoir, c'est-à-dire la faculté de réaliser et d'utiliser à leur profit et en aussi grand nombre que possible, les choses qu'ils réputaient être des biens ou qu'ils jugeaient pouvoir contribuer à leur bonheur. Voilà pourquoi, même dans la religion, on considérait et on estimait le plus dans les dieux le pouvoir ou la puissance surhumaine qu'on leur attribuait, et on les adorait précisément et souvent uniquement, parce qu'on les jugeait capables de venir en aide aux faibles humains qui invoqueraient leur secours ou qui parviendraient à se les rendre favorables. Ensuite les hommes s'étant aperçus que pour acquérir le pouvoir ou la faculté de réaliser certaines choses profitables, mais difficiles à exécuter, il fallait savoir ou connaître les moyens de les produire, ils virent dans le savoir ou dans la science non pas seulement un moyen de puissance, mais la puissance elle-même. Aussi, dans les langues anciennes, l'idée de *savoir* se trouve-t-elle exprimée le plus souvent par des termes qui signifient proprement et originairement *pouvoir* (sansc. *djan*, pouvoir, engendrer; isl. *kanna*, pouvoir; *kyn*, génération ; sansc. *djnâ*, connaître; lat. *gnosco;* all. *kennen*). Dans l'An-

tiquité, même en Grèce, on ne distinguait pas non plus toujours nettement, ni dans la pensée, ni dans l'expression, entre l'*art*, la pratique ou le *pouvoir-faire* et la *science*, la théorie et le *savoir-faire;* et bien que cette distinction soit nettement établie aujourd'hui, elle n'est cependant pas marquée par des termes différents dans les langues germaniques, qui, traditionnellement, expriment encore aujourd'hui l'idée de *savoir* par un terme qui signifie proprement *pouvoir*; ex. angl. *I kan read*, je *puis* lire, pour dire je *sais* lire. L'intime connexion qui existe entre le pouvoir-faire et le savoir-faire était surtout bien sentie au seizième siècle, où la science allait se renouveler, et chez le peuple anglais, qui n'estime la science que dans son application à la pratique. Aussi BACON le philosophe a-t-il proclamé, et a-t-il eu raison jusqu'à un certain point de proclamer que *savoir c'est pouvoir*.

§ 105. La science considérée comme une propriété. —Dans l'Antiquité, le savoir ayant été assimilé au pouvoir, on conçoit que l'on ait songé à s'approprier le savoir ou la science, comme on s'appropriait le pouvoir. Au lieu de considérer la science comme une chose essentiellement spirituelle, telle que la raison, l'intelligence et le langage, qui, par leur nature, appartiennent à l'espèce ou à l'humanité plutôt qu'à l'individu, et doivent profiter à celui-ci comme un bien général propre à l'espèce; au lieu de considérer la science à ce point de vue philosophique, on ne vit en elle qu'un pouvoir qu'il fallait s'approprier pour en user et jouir individuellement. Comme on recherchait la science par égoïsme, on s'en réservait aussi, par jalousie, la propriété exclusive. On ne communiquait pas volontiers à d'autres la science qu'on possédait. Voilà pourquoi il est dit dans les anciennes traditions qu'il fallait contraindre par la force Protée, les Sybilles, les Pythies, etc., à rendre leurs oracles. On transmettait à d'autres sa science seulement à l'article de la mort, ainsi qu'on le faisait pour les richesses et la propriété, et on la transmettait, comme celles-là, seulement à ses héritiers naturels, aux membres de sa famille et tout au plus encore à ceux qu'on aimait ou qu'on favorisait plus particulièrement. C'est ainsi, par exemple, que, selon les traditions norraines, le dieu *Odinn*, caché sous le nom de *Grimnir*, communiqua sa science seulement à son protégé *Agnarr* (voy. *Grimnismâl*); que la magicienne *Hyndla* révéla ses connaissances à son favori *Ottâr* (voy. *Hyndlu-*

liód); et que le sage *Gripir* ne dévoila l'avenir qu'au profit de son neveu *Sigurd* (voy. *Gripis-spâ*). Chez les Grecs, l'initiation aux mystères n'était accordée que comme une faveur ou comme un privilége. La science ainsi communiquée ou transmise était révélée, on le conçoit, sous le sceau du secret et à titre de *mystère;* et comme ce mode de communication devint de plus en plus généralement usité, on s'explique par là comment, chez les Scandinaves par exemple, le mot *hrûna* (norr. *rûna*; sansc. *çravana*, audition, tradition), qui, dans l'origine, signifiait simplement *tradition* ou science traditionnelle (*cf.* p. 5), a pu prendre dans la suite la signification de tradition *secrète* ou de *mystère*.

§ **106. La science cause de combat.** — La science étant devenue, comme la richesse et le pouvoir, un objet de possession, de jalousie et de vanité personnelle, elle devint également un sujet de rivalité, et, par suite, une cause de lutte, de joûte et de combat. De même qu'il y avait des combats où la victoire restait à celui qui était supérieur par l'adresse et la force physique, de même il y avait aussi des combats de science où la victoire restait au plus savant. Ces combats de science n'étaient pas simplement des joûtes ou des jeux, c'étaient des combats sérieux, au point que la victoire remportée dans ces luttes donnait droit de vie et de mort sur le vaincu, tout comme, dans les combats ordinaires, la supériorité de la force physique donnait droit de vie et de mort au vainqueur sur le vaincu.

Dans l'Inde c'était surtout la philosophie ou la théologie qui faisait l'objet de ces luttes acharnées où il y allait de la vie et de la mort. Telles furent, par exemple, les joûtes entre le bouddhiste *Vandî* et le brahmane *Kahora*, disciple d'Ouddâlaka, et entre ce même bouddhiste et *Achtâvakra* fils de Kahora (voy. *Poëmes islandais*, p. 249). Les philosophes hindous avaient une si haute opinion de la supériorité et de l'empire absolu que donnaient la sagesse et la science à celui qui les possédait, qu'ils étaient convaincus qu'*Indra* lui-même, le chef des dieux populaires, serait obligé de céder son trône à celui qui lui serait supérieur en sagesse. Or, on croyait que par la pénitence contemplative (sansc. *tapas*, v. p. 141) on pouvait parvenir au suprême degré de la science et de la puissance, C'est pourquoi les pénitences terribles que s'imposaient certains anachorètes faisaient trembler pour sa domination le dieu *Indra*. Aussi,

pour ne pas courir le risque d'avoir à céder sa place à ces Pénitents, il leur envoyait quelquefois de charmantes *Apsarases* (Nymphes célestes) qui, par l'amour qu'elles leur inspiraient, les détournaient de leurs contemplations et leur faisaient ainsi perdre le fruit de leur pénitence.

Odinn, le dieu scandinave, n'était pas moins jaloux qu'*Indra* de la sagesse et du savoir d'autrui; il craignait d'être surpassé par les *Vanes* (voy. p. 166), qui étaient les rivaux des *Ases*, et par les *Iotnes*, qui étaient leurs ennemis déclarés (voy. p. 114). Aussi fit-il de fréquents voyages dans le *Séjour des Iotnes*, afin de mettre leur sagesse à l'épreuve et constater par lui-même sa supériorité. Dans ces épreuves ou joûtes de savoir, il y allait toujours de la vie pour celui qui était vaincu. C'est ainsi, par exemple, que *Odinn* lutta de science avec l'Iotne *Vafthrudnir*, et, après l'avoir vaincu, le contraignit à se donner la mort (*Poëmes island.*, p. 261).

Chez les peuples sémitiques c'était principalement en donnant des énigmes à résoudre qu'on éprouvait la sagacité et le savoir de ses adversaires. De là, chez les anciens Hébreux, Arabes et Éthiopiens, les traditions sur les énigmes que se proposaient réciproquement le roi *Salomon* et la reine de Saba. De là aussi, les énigmes que *Simson* le fort donnait à résoudre à ses concurrents (voy. Juges, ch. 14, v. 12). Pour rendre la victoire plus difficile et plus chanceuse, les questions proposées dans les joûtes de science où il y allait de la vie du vaincu étaient présentées le plus souvent sous une forme énigmatique. Ainsi en Grèce, tandis que les brigands Sinnis et Procrustès forçaient les voyageurs à lutter corps à corps avec eux, *la* Sphinx de Thèbes proposait aux passants des énigmes, et les déchirait lorsqu'ils n'étaient pas en état de les résoudre.

Dans les contes persans et arabes, on voit figurer des princesses qui proposaient à leur prétendants des énigmes, sous condition qu'ils obtiendraient leur main s'ils les devinaient, mais qu'ils seraient mis à mort s'ils ne parvenaient pas à les résoudre. Encore au commencement du treizième siècle, nous voyons la *Guerre de la Wartbourg*, joûte poétique où les adversaires *Klingsor* de Hongrie et *Wolfram* d'Eschenbach se proposaient réciproquement, sous forme d'énigmes, des questions de philosophie et de théologie mystique et allégorique. C'est ainsi que, de conséquence en conséquence, le savoir, considéré comme un objet de propriété

individuelle, et étant devenu par cela même un objet de jalousie et de rivalité, revêtit forcément de plus en plus des formes énigmatiques et obscures.

§ **107. Valeur supérieure attribuée aux formes mystérieuses.** — Mais ce n'était pas seulement pour s'assurer plus facilement la propriété exclusive du savoir, et par conséquent une supériorité personnelle sur les autres hommes, qu'on revêtit la science de ces formes énigmatiques et obscures, c'était aussi afin de faire passer la science ainsi exprimée pour une science supérieure et quelquefois même pour une révélation surhumaine. En effet, comme on attribuait aux dieux non-seulement le plus grand pouvoir, mais aussi le plus grand savoir, on supposait que cette science était tellement profonde qu'elle n'était que très-peu accessible à l'intelligence humaine, et l'on croyait par conséquent que la forme mystérieuse et obscure était l'expression *naturelle* des vérités divines. Aussi, toutes les fois qu'on voulait faire passer l'énoncé d'une vérité quelconque pour un oracle divin, on l'exprimait d'une manière mystique, énigmatique et obscure. Tel est le style employé dans les oracles supposés rendus par les dieux: l'énoncé de ces oracles était généralement obscur, non pas seulement parce que l'obscurité favorisait l'interprétation de l'oracle selon les circonstances, mais encore et surtout parce que le langage obscur passait pour être le signe caractéristique de la parole divine. Cette opinion passa des religions polythéistes aussi dans les religions monothéistes. De là le style obscur employé dans certaines prophéties, non pas tant parce qu'elles exprimaient les secrets de l'avenir que parce qu'elles étaient censées reproduire le langage de la divinité. Ensuite, comme on supposait que Dieu n'énonçait pas sa Loi et ses vérités d'une manière explicite et simple pour l'instruction, la direction et l'édification des hommes, on dut aussi supposer que, toutes les fois qu'on trouvait dans les livres prophétiques des énoncés simples, clairs et directs, ces passages renfermaient un sens caché indirect et supérieur au sens littéral. De là le système d'interprétation allégorique des livres sacrés, qui était déjà en usage chez les Hindous, et qui passa de l'Inde dans l'Asie occidentale. Chez les Juifs, cette interprétation était surtout adoptée par les Pharisiens et les Esséniens. *Philon* d'Alexandrie l'employa en philosophie, et par lui elle fut transmise également aux théologiens chrétiens d'Alexan-

drie, surtout à *Origène*, qui l'appliqua à l'interprétation des saintes écritures et qui en répandit l'usage dans toute l'Église. Les Néoplatoniens l'empruntèrent aux docteurs juifs et aux docteurs chrétiens, et l'adoptèrent même pour l'interprétation des mythes du paganisme grec et pour l'explication des poëmes d'Homère. Aussi cette interprétation, appliquée à la fois à la mythologie païenne et aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, répandit-elle tellement le goût de l'allégorie, que celle-ci devint au Moyen Age la forme la plus usitée, non-seulement dans la théologie et la philosophie, mais encore dans la science et dans la poésie.

§ **108. Le langage artificiel préféré au langage naturel.** — Comme on attribuait un langage extraordinaire, mystique, énigmatique et allégorique aux dieux et même à la Divinité, et que par cela même ce langage obscur passait pour être supérieur à tout autre, les classes élevées et privilégiées de la société s'en servaient également par opposition au langage simple et naturel du peuple. Il arriva même que *langage artificiel* devint synonyme de langage *supérieur*, et que langage *naturel* fut synonyme de langage *vulgaire*. De là, par exemple, dans l'Inde le nom de *Sanscrit* (artificiel) choisi pour désigner la langue que parlaient les hommes des castes supérieures, les Brahmanes et les Kchatryas, et le nom de *Prakrit* (naturel) employé pour désigner la langue que parlaient les femmes et les hommes des deux castes inférieures. Le langage artificiel étant ainsi préféré au langage naturel, il arriva qu'au Moyen Age la poésie des nobles et des chevaliers s'efforça de se distinguer, par sa diction recherchée et artificielle, de la poésie populaire, qui s'en tenait à un style plus simple et plus intelligible. Aussi les meilleurs d'entre les troubadours provençaux, les modèles de la poésie chevaleresque, tels que *Arnaud* et *Guiraut Riquier*, s'exprimaient-ils d'une manière obscure et presque énigmatique. Ce style recherché, on le désignait en Provence par les expressions techniques de *clus* (fr. clos, caché) pour dire qu'il était inintelligible, une lettre close, pour le vulgaire ou les gens du peuple, et de *car* (fr. cher, précieux[1]) pour dire qu'il était seulement à l'usage des gens *précieux* ou de bel air.

Dans le Nord aussi, les Scaldes norrains employaient le style

[1] *Trobar en caras rimas*, composer en style précieux; *trobar clus*, composer en style couvert.

artificiel, recherché et énigmatique dans les chants lyrico-épiques destinés à célébrer les rois et les héros. L'expression technique usitée par ces poëtes pour désigner ce style était *óliôst* (obscur) ou *folgit* (caché[1]). Les derniers restes de ce langage recherché, considéré comme approprié surtout au parler des gens comme il faut, se retrouvent dans le *Marinisme* des Italiens, le *Cultisme* de l'école de Gongora en Espagne, l'*Euphuèsisme* des Anglais du règne d'Élisabeth, le style *élégant* de Hoffmannswaldau en Allemagne et le style *précieux* si bien cultivé à l'hôtel de Rambouillet.

Comme ce langage recherché et obscur passait pour être celui des gens de distinction, et comme le plus grand nombre des lecteurs se piquaient naturellement d'honneur d'appartenir à cette classe et d'avoir l'intelligence assez formée pour comprendre ce langage, on employait quelquefois le style énigmatique et obscur comme un moyen ou artifice oratoire toutes les fois qu'on voulait donner une certaine importance à un sujet ou à un fonds de pensées qui, s'il eût été exprimé en langage simple, aurait paru ou trop ordinaire ou trop vulgaire. En effet, c'est un moyen oratoire de donner un certain relief à une trivialité, que d'intriguer le lecteur par la forme ou la manière dont on la dit; et le lecteur est surtout intrigué par la forme si elle est mystérieuse et énigmatique et si l'auteur donne à entendre qu'il faut une intelligence supérieure pour saisir sa pensée. C'est ainsi que Dante, après avoir dit que Virgile lui ferma les yeux de ses mains devant la Gorgone, ajoute :

O vous qui avez les intelligences saines,
Remarquez la doctrine qui se cache
Sous le voile de ces vers étranges. (*Inferno*, 9, 21).

D'après les considérations qui précèdent, on comprendra comment on a pu croire que les esprits supérieurs devaient s'exprimer dans un langage recherché et artificiel, et comment ce singulier préjugé a dû produire et faire adopter le style mystérieux, allégorique et énigmatique.

§ 109. Le langage obscur motivé par la précaution. — Une troisième cause qui a fait adopter le style obscur et énigmatique se trouve dans le danger qu'il y avait, dans certaines circonstances, d'exprimer certaines choses d'une manière claire et

[1] Voy. *Skaldskaparmâl*, 74.

explicite. La prudence conseillait dans ces cas d'avoir recours à l'expression obscure, afin d'éviter toute persécution de la part de la tyrannie séculière ou de l'intolérance ecclésiastique. C'est ainsi, par exemple, que l'auteur de l'Apocalypse, qui considérait *Néron* comme l'*Antechrist*, désigna cet empereur par le nombre 666 (Apocalypse, chap. 13, v. 18). Pour retrouver dans ce nombre le nom de *Néron* indirectement exprimé, il fallait savoir d'abord qu'en hébreu cet empereur était appelé *Neron Qesar* (Néron César), et ensuite que dans l'écriture hébraïque, ainsi que dans celle de la plupart des peuples sémitiques, on écrit seulement les consonnes, laissant au lecteur le soin d'y ajouter par la pensée les voyelles sous-entendues; de sorte que *Neron Qesar* s'écrivait, en supprimant les voyelles sous-entendues, *NRVN QSR*. Enfin il fallait se rappeler que les Hébreux, comme la plupart des peuples de l'Antiquité, employaient les caractères de l'alphabet en guise de chiffres pour exprimer les nombres. *N* équivalait à 50, *R* à 200, *V* à 6, *Q* à 100, *S* à 60. En additionnant les nombres exprimés par les lettres dont se composait le nom *NRVN QSR*, on arrivait au nombre 666, lequel était l'équivalent numérique du nom de *Néron*, et pouvait, par conséquent, servir à désigner mystérieusement cet empereur [1].

Telles furent les trois causes principales qui firent naître et adopter, dans l'Antiquité, en Orient et au Moyen Age, les formes allégoriques, obscures et énigmatiques. Ces formes furent aussi employées dans la poésie, surtout dans la poésie didactique. L'Allégorie et l'Enigme se rencontrent non-seulement dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament (ex. Proverbes de Salomon; l'Apocalypse), mais encore dans la poésie norraine (ex. *Vafthrudnismál*), dans la poésie allemande (ex. *la Guerre de la Wartbourg*), dans la poésie italienne (ex. *la Divine Comédie*), etc. En employant la forme *allégorico-énigmatique*, l'auteur des *Chants de Sól* ne fit donc rien d'extraordinaire, rien qui ne fût déjà connu de ses contemporains et même de ses compatriotes. Il employa cette forme, non pas pour cacher aux autres sa science et pour pouvoir ainsi en jouir à lui seul (voy. p. 145); il ne l'employa pas non plus par précaution ou par prudence de peur de s'exposer à la persécution (voy. p. 160); il l'employa en partie, parce que de son temps on estimait cette

[1] M. Edouard Reuss, professeur à la Faculté de Théologie de Strasbourg, a découvert et expliqué ce mystère en 1835.

forme recherchée et difficile à manier comme le suprême degré de l'art et de la science (voy. p. 160), et en partie aussi afin d'intriguer le lecteur et de donner par là aux vérités morales, d'ailleurs assez ordinaires, qu'il se proposait encore d'exprimer dans la quatrième partie de son poëme, un certain relief et une plus grande importance. Voilà pourquoi, après avoir employé successivement la forme de l'*exemple* (voy. p. 48), la forme du *conseil* (voy. p. 66), la forme de la *vision* (voy. p. 80), il voulut couronner son œuvre en employant encore la forme de l'*allégorie énigmatique*. C'est sous cette forme-ci qu'il exprima trois préceptes moraux, dont nous allons indiquer d'abord le sens abstrait et général, et en expliquer ensuite l'expression allégorique et énigmatique que l'auteur a choisie pour revêtir et cacher à la fois ce sens abstrait. Cette partie du poëme est naturellement la plus difficile à comprendre et, par conséquent, à expliquer. Aussi a-t-elle été toujours jusqu'ici une véritable *crux interpretum*.

a) *Première Allégorie énigmatique.*

§ 110. Le fond et la forme de cette Allégorie.— Le fond de cette Allégorie est un précepte de morale que l'auteur des *Chants de Sôl* veut donner, et qui se résume en ceci : « Évitez la ruse et l'astuce qu'engendre la cupidité et qu'elle met au service de la violence et de la terreur; évitez-les, car elles conduisent au meurtre, lequel, une fois commis, fait naître parmi les hommes des vengances et des haines éternelles. » Ce précepte, que nous venons d'énoncer ici sous la forme directe de l'avertissement, prit dans la pensée du poëte une forme moins directe, mais non moins significative. Au lieu d'engager le lecteur à éviter le danger, le poëte se contente de le signaler, à peu près comme l'historien et le fabuliste exposent le fait ou l'apologue, et abandonnent le plus souvent au lecteur le soin de tirer de ce fait ou du récit de cet apologue une conclusion morale, ou d'en extraire pour lui-même une règle de conduite. Ainsi, au lieu de donner le précepte, en disant : Évite la ruse et l'astuce, etc., notre poëte dit : La ruse et l'astuce nées de la cupidité se mettent au service de la violence, etc. En énonçant ce fait, le poëte veut signaler le danger qu'il faut éviter, et en signalant indirectement le danger, il donne également d'une manière indirecte un avertissement au lecteur, et par suite un pré-

cepte de morale. Cependant l'auteur ne voulait pas se borner à donner d'une manière abstraite des préceptes moraux. Poëte, il cherchait une forme poétique. Or, il arrivait d'abord à la forme poétique en personnifiant la ruse, la violence, la cupidité, la terreur, etc. Par la personnification de ces idées abstraites, le précepte moral prit déjà une forme plus concrète, telle que celle-ci par exemple : « La Ruse et l'Astuce, filles de l'Avarice, se « mettent au service de la Force et de la Terreur, etc. » Mais cette forme allégorique n'était pas encore tout ce que se proposait le poëte : il voulait non-seulement une forme allégorique, mais une forme *allégorico-énigmatique*. Pour arriver à cette forme *allégorico-énigmatique*, il fallait encore désigner ces personnages allégoriques d'une manière plus ou moins énigmatique. Or, pour le faire convenablement, l'auteur devait éviter, d'un côté, de donner à ces personnifications allégoriques des noms qui auraient exprimé d'une manière trop manifeste la signification de ces personnages. Mais, d'un autre côté, en choisissant des noms énigmatiques, le poëte était tenu à ne pas procéder en cela par pure fantaisie. Dans tout ce qu'il imaginait et inventait, il fallait qu'il s'appuyât sur des données traditionnelles et scientifiques plus ou moins connues de ses contemporains. Car s'il eût procédé d'une manière tout à fait arbitraire et sans s'appuyer sur aucune donnée historique ou philosophique connue, il aurait énoncé des choses d'une obscurité à jamais impénétrable pour tout le monde, et non des énigmes destinées à être résolues par le savoir et la sagacité du lecteur. Aussi bien l'auteur des *Chants de Sôl* n'a-t-il rien inventé ni imaginé qui fût inextricable et inintelligible. Il a donné aux personnages allégoriques, à la Ruse, à l'Astuce, à l'Avarice, à la Force, à la Terreur, les noms énigmatiques et obscurs, il est vrai, mais cependant intelligibles, de *Biugvör*, de *Listvör*, de *Niördur*, de *Herdir* et d'*Organ*. Il importe donc d'expliquer maintenant ces noms et de montrer comment le poëte a pu les choisir et s'en servir pour désigner par eux les personnages allégoriques qu'il avait imaginés.

§ 111. Signification du nom allégorico-énigmatique de Niördur. — Aux yeux des peuples pasteurs de l'Antiquité, tels que l'étaient les Scythes, les sources où ils abreuvaient leurs troupeaux passaient naturellement pour une richesse, un bienfait, et par suite pour les symboles du bien-être et de l'abondance. Aussi

les Scythes, qui étaient à la fois les ancêtres des Sarmates, pères des Slaves, et les ancêtres des Gètes, pères des Germains et des Scandinaves, adoraient-ils une divinité qui, selon eux, présidait aux sources et par suite à l'abondance et au bien-être de la nation. Cette divinité, ils l'appelaient *Vrindus* (Frémissant, Effervescent, Jaillissant; cf. norr. *brinna* p. *brinda*, pétiller, brûler; *hrinda*, p. *vrinda*, jaillir, lancer). Ce nom de *Vrindus*, qui signifiait *Jaillissant*, était d'abord seulement du genre masculin (cf. all. *der Born*, *der Quell*); mais en prenant ensuite encore la signification tropique de *source*, et par suite celle d'*origine* et de *mère*, il devint aussi du genre féminin (cf. all. *die Quelle*). Le nom de *Vrindus* étant à la fois masculin et féminin, il y eut également en mythologie un dieu et une déesse portant tous deux le nom de *Vrindus*, et présidant l'un et l'autre aux sources, aux lacs, au bien-être et à l'abondance. Comme *Vrindus* était non-seulement un dieu, mais aussi une déesse, et qu'en grec les mots signifiant source, lac, sont féminins; les Grecs, en citant ce nom scythe de *Vrindus*, lui donnèrent la terminaison féminine usitée dans leur propre langue. Le féminin *Vrindus* fut donc rendu en grec par *Rhindè*, que les Latins changèrent naturellement en *Rinda* (voy. PLINE, *Hist. nat.*, 6, 7). Chez les Scythes eux-mêmes, le genre féminin prédominait de plus en plus sur le masculin dans le mot *Vrindus*, toutes les fois que ce mot signifiait *source*, comme synonyme d'*origine*. Voilà pourquoi les sources, dont se formaient les rivières, et les lacs d'où sortaient encore comme d'une source les fleuves, furent appelés par les Scythes, non pas *Pères*, mais *Mères des fleuves* (HÉROD., IV, 52), d'après une idée analogue à celle qui a aussi fait donner plus tard au grand réservoir d'eau à Lisbonne le nom de *Mère des eaux* (portug. *mai das agoas*). Lorsque les Scythes, originaires des pays appelés aujourd'hui le Turkestan, se furent établis sur les bords de la mer Caspienne et de la mer Noire, où ils purent se livrer à la pêche et à la navigation, nouvelles sources de richesses pour eux, ils considérèrent aussi le dieu et la déesse *Vrindus* comme présidant également à la pêche et à la navigation fluviale et côtière. Comme les Scythes prétendaient que beaucoup de rivières et de fleuves, surtout ceux qui se jetaient dans la mer Noire, prenaient leurs sources dans des lacs, ces lacs, qui de leurs eaux alimentaient ainsi la mer (scyth. *Tama*, redoutable mer; sansc. *timi*, océan), reçurent non-seulement le nom de

Mères des fleuves, mais encore celui de *Sources de l'océan* (scyth. *tama-vrindus*; Pline. *Teme-rinda*). Voilà pourquoi les deux *Vrindus*, le dieu et la déesse des sources, furent aussi mis en rapport avec le dieu de l'océan, appelé par les Scythes *Tama-masa-das*, c'est-à-dire le *Beaucoup-sachant* (*masa-das*, zend *maz-dao*) ou le Génie du *Redoutable* (*Tama*) ou de l'océan. Ensuite, comme chez les peuples de l'Antiquité l'eau jaillissante était l'emblème du sperme fécondateur et que d'ailleurs l'idée de source réveillait naturellement celle d'origine, de génération et de mère, le dieu et la déesse *Vrindus*, qui présidaient aux sources, furent aussi préposés à la génération et à la fécondation. En cette qualité, le dieu et la déesse *Vrindus* entrèrent dès lors en rapport, d'un côté, avec le Soleil fécondateur *Targitavus* (Brillant par la targe), autrement appelé *Oitosuros* (Le dieu des pâturages) et surnommé le *Maître* (*Pravys*), et de l'autre, avec la Lune-Mère, appelée *Noble Dame* (*Artim-pasa*) et surnommée la *Maîtresse* (*Pravaïa*). Aussi chez les Slaves, qui étaient issus de la branche sarmate des Scythes, le dieu et la déesse *Vrindus* furent-ils considérés comme le père et la mère de *Pravys* et de *Pravaïa;* et de même que ce peuple avait formé son nom de *Slave* par transposition de celui de *Svale* (soleil, solaire[1]), de même il changea le nom de *Vrindus* en celui de *Vnirdus* (cf. *Jornandes* de *Jordanes*, *Scandinavia* de *Skadvînavia*), qui plus tard se changea à son tour en celui de *Nirdus*. Chez les peuples de la branche gétique, le dieu des eaux et de l'abondance, *Vrindus*, prit les noms épithétiques de *Chaguneis* (Agréable; norr. *Hœnir* p. *Hagunir*, *Haunir*) et de *Vili* (Agréable), lesquels effacèrent dans la suite le nom de *Vrindus*, qui disparut ainsi de la mythologie des Gètes et ne fut pas transmis par eux à leurs descendants, les Germains et les Scandinaves. Aussi les Germains et les Scandinaves n'eurent-ils plus de dieu du nom de *Rindus* ou *Rindur*. Mais quant à la déesse *Vrindus*, elle se maintint sous ce nom même dans la religion des Gètes et elle fut transmise aux Germains et aux Scandinaves, qui lui donnèrent dans leur idiome le nom de *Rindur* (p. *Hrindus*). Seulement les Germains qui habitaient les bords orientaux de la mer Baltique, et surtout les Svèves (p. Svaves, Slaves), qui étaient un peuple ger-

[1] Cf. not. p. 185. Les Slaves se considéraient comme les fils du Soleil de la même manière que leurs cousins les Germains se disaient issus de *Tiu-isko* (Tenant de *Tiu* ou du Ciel), c'est-à-dire du Soleil fils du Ciel.

manique mêlé à des Slaves, comme l'indique le nom même de *Svaves*, qui est dérivé de celui de Slaves, donnaient à la déesse *Rindus*, à l'exemple des Slaves, le nom de *Nirdus*. C'est celle-là même que Tacite, dans sa *Germanie*, appelle *Nerthus*, et qui est identique avec la déesse *Rindur* des Scandinaves. Quant au dieu *Vrindus*, qui avait reçu chez les peuples gétiques les noms de *Haguneis* et de *Vili*, il fut transmis sous ces noms à leurs descendants les Scandinaves, et figura par conséquent dans la mythologie norraine sous le nom de *Hœnir* et de *Vili*, et non sous celui de *Rindur*, qui aurait été le corrélatif du nom de la déesse *Rindur*. Le dieu *Vrindus* n'étant plus traditionnel dans leur religion, les Scandinaves, et principalement les Svèdes, qui étaient en rapport plus direct avec les Slaves, qu'ils appelaient *Vanes* (russe *pan*, sieur), adoptèrent des Vanes le dieu *Nirdus*, qui passa dans la mythologie norraine sous le nom de *Niördur*. Les Scandinaves ne s'aperçurent pas que leur déesse *Rindur* (*Vrindus*) était originairement l'épouse ou la sœur de *Niördur* (*Vrindus*). Aussi ne songèrent-ils pas à associer de nouveau la déesse *Rindur* au dieu *Niördur* nouvellement introduit dans leur religion. Ayant déjà antérieurement adopté des Finnes la déesse de la chasse, dont ils traduisaient le nom par celui de *Skadi* (Nuisible), les Scandinaves faisant de *Niördur* non-seulement le dieu de la pêche, mais aussi celui de la chasse, le considérèrent pour cette raison comme l'époux de *Skadi*, et dès lors n'ayant plus besoin d'une déesse pour l'associer à Niördur, ils se dispensèrent d'adopter encore des Slaves la déesse *Nirdus* comme sœur et épouse du dieu *Nirdus*. Aussi n'y eut-il pas dans la mythologie norraine de déesse *Niördr* correspondant au dieu *Niördr*. Mais dans cette mythologie le dieu *Niördur* passait, comme chez les Slaves (*Vanes*), pour le père de *Freyr* (slav. *Pravy*) et de *Freyia* (sl. *Pravaïa*); et tous les trois, le père et les deux enfants, vu leur origine slave (*vane*), furent appelés les *dieux Vanes*. *Niördur* était considéré comme présidant à toutes les sources de l'abondance et du bien-être; il était en général le dieu des richesses, et pour cette raison il fut surnommé *le riche*.

Après l'introduction du christianisme dans le Nord, *Niördur* partagea le sort de tous les dieux du paganisme; de divinité adorée et invoquée qu'il était, il devint un génie ou démon infernal (v. p. 122). En effet, en sa qualité de dieu des richesses, il se confondit, dans la pensée des chrétiens, avec le dieu *Plutus* (gr. *Ploutos*, richesse),

lequel lui-même s'était confondu avec *Plutôn* (gr. *Ploutôn*, Enrichissant) ou *Dis* (Riche, lat. *dis* p. *dives*, riche), qui était le dieu de l'Empire souterrain (lat. *infera*) et devint dans la légende chrétienne le Prince de l'Enfer (voy. Dante, *Inferno*). D'un autre côté, comme *Mammon* avait été identifié avec Pluton (voy. p. 122), *Niördur* se confondit également avec le dieu *Mammon*. Or, Mammon, le démon des richesses, était aussi le dieu de l'avarice, et l'avarice étant, selon la doctrine chrétienne, la source ou la racine de tout mal, ce démon put être considéré, pour cette raison encore, comme le Mal suprême, comme le Chef des démons; il devint par conséquent prince de l'Enfer, pour une double raison, d'abord comme s'étant identifié avec Pluton, et ensuite comme le souverain Mal. Aussi l'auteur des *Chants de Sól* avait-il déjà antérieurement (voy. p. 122) représenté *Niördr* comme le Seigneur de l'Enfer et lui avait donné le nom épithétique de *Avide de possession*.

§ 112. **Biûg-vör et List-vör**. — L'avarice étant la source de tout mal, *Niördur*, qui la représentait, pouvait être considéré comme le père allégorique des neuf péchés capitaux (voy. p. 105). Les mots désignant le péché et le vice étant du genre féminin dans les langues du Nord, le poëte représente *Niördur* comme le père de neuf *filles*, symboles des péchés. Les noms propres qu'il assigne à ces neuf filles de *Niördur* n'appartiennent pas à l'ancien fond de la mythologie norraine, mais ils ne sont pas non plus entièrement de l'invention du poëte. C'est que cet auteur a pris dans les récits populaires neuf noms qui étaient des noms de filles de Iotnes (voy. p. 116) et de Valkyries, c'est-à-dire d'êtres mythologiques devenus démons dans le christianisme, et en donnant une interprétation allégorique à ces noms, il s'en est servi pour désigner les neuf filles de Niördur. L'auteur cite quatre de ces noms dans les strophes 76 et 79 (p. 185), ce sont *Biûg-vör*, *List-vör*, *Baug-vör* et *Krepp-vör*. Tous les quatre se terminent en *vör* (réservée), qui est un terme poétique pour désigner la jeune femme, la vierge, en tant qu'elle est modeste et *réservée* (*vör*). De *Biûg-vör* (Vierge retorse) et de *List-vör* (Vierge artificieuse), le poëte a fait ici les personnifications ou les symboles de la Ruse et de l'Astuce, et ainsi, en employant ces noms à la fois allégoriques et énigmatiques, il parvint à donner à l'expression de son précepte moral une forme *allégorico-énigmatique*. Ensuite, pour énoncer que la *Ruse* et l'*Astuce* se mettent au service

de la *Violence* (*Herdir*) et s'appuient sur la *Terreur* (*Organ*), le poëte dit que *Biûg-vör* (Vierge retorse) et *List-vör* (Vierge artificieuse) sont assises à la porte du palais de *Herdir*, sur la chaise de *Organ*. Par le nom énigmatique de *Herdir* (Acéré), le poëte désigne l'ancien dieu de la guerre et des combats, qui a été transformé en un démon de l'Enfer et est employé ici comme le symbole de la violence. Voici les raisons et les combinaisons sur lesquelles s'appuie le choix que le poëte a fait du nom de *Herdir* (Acéré).

§ **113. Explication du nom de Herdir.** — Les ancêtres des Scandinaves, savoir les Scythes, adoraient comme dieu suprême le *Ciel*, qu'ils désignaient sous le nom de *Luisant* ou *Brillant* (scyth. *Divus*, sansc. *diaus* p. *divas;* lat. *dius*, cf. *sub diu;* gr. *Zeus* p. *divs*). En donnant au dieu Ciel des Scythes le nom grec de *Zeus*, Hérodote (Liv. 4, ch. 59), ou bien ignorait le vrai nom du dieu scythe, ou bien, par un motif religieux, ne voulait pas l'énoncer. Cependant, en le nommant *Zeus*, Hérodote énonça, sous la forme correspondante grecque, le véritable nom du dieu scythe. Ce dieu *Divus* (le Ciel) était adoré surtout comme dieu de la pluie, du vent, de l'orage, et par suite comme Arroseur ou Fécondateur; et en cette dernière qualité il porta le nom de *Aime-Pluie* (scyth. *Pirch. unis;* sansc. *Parddjauyas*, Nuage orageux; kimro-thrace, *Herk-unes;* pelasge-étrusque, *Herk-ules*). Comme Fécondateur de la terre (scyth. *apia*, voy. p. 176), le dieu *Divus* devint ensuite, dans la mythologie, l'époux d'*Apia* (Terre), et ces deux conjoints mythologiques *Divus* et *Apia* furent considérés par les Scythes comme les parents primitifs des dieux et des hommes, comme *Ouranos* (Ciel) et *Gè* (Terre) chez les Grecs, ou comme *Tien* (Ciel) et *Ti* (Terre) chez les Chinois. Dès lors *Divus* eut encore le nom épithétique de *Pappa* (Hérod., *Papaïos*), qui, dans l'idiome scythe, signifiait *père* (cf. fr. *papa*) ou *aïeul* (cf. gr. *pappos*, arm. *pap*, aïeul), et énonçait que *Divus* était le *père* des dieux (cf. gr. *Zeus-Pater*, Ciel-Père; lat. *Jupiter* p. *Diu-Pater*, Ciel-Père; gréco-phryg. *Zeus-papas*, Ciel-Père), et par suite l'*aïeul* des hommes, c'est-à-dire d'abord l'aïeul de la race *scythique* en particulier, et puis, par extension, l'aïeul des hommes en général. Comme *père* des dieux, *Divus* était aussi leur *chef* et par conséquent le dieu *suprême*. Comme aïeul et dieu suprême des Scythes, de ce peuple dont l'occupation principale et la plus honorée était la guerre, *Divus-Pappa* fut aussi adoré comme *dieu de*

la guerre, et cela d'autant plus facilement qu'il était encore, sous le nom de *Pirchunis* (Aime-Pluie) dieu du vent et de l'orage, et que, suivant une association d'idées assez ordinaire dans l'Antiquité, la guerre et le combat, à cause du tumulte et de la fureur qui les accompagnent, étaient assimilés à un orage (cf. goth. *dvalms*, fureur, et gr. *polemos* p. *tpolemos*, la guerre), de sorte que la qualité de dieu de la tempête impliquait également celle de dieu de la guerre. Aussi le nom épithétique de *Vâtans* (Aime-Orage) que portait sans doute encore *Divus*, le désignait à la fois comme dieu des tempêtes et comme dieu des combats. Cette attribution de dieu de la guerre, bien qu'elle n'eût rien de commun avec la nature fondamentale ou primitive de *Divus* comme *Ciel*, devint cependant, dans la suite, l'attribution principale de ce dieu, de sorte que les historiens grecs et latins (HÉROD., 4, 59; TACITE, *Hist.*, 4, 64; AM. MARCELLINUS, 34, 2; JORNANDÈS, 35) représentaient généralement le dieu suprême des Scythes (Divus), des Goths (Tivus) et des Germains (Ziu), non comme le dieu *Ciel*, mais comme le dieu de la guerre, et le désignaient par conséquent tous, non par les noms de *Ouranos* ou de *Zeus*, mais sous les noms équivalents grecs ou latins de *Arès* ou *Mars*.

Parce que *Divus*, le dieu des combats, était aussi le dieu *suprême*, il eut le seul entre tous les dieux scythes l'honneur d'être représenté par un signe symbolique. Ce signe était un glaive fiché en terre sur la *butte de l'assemblée* (cf. HÉROD., 4, 62) ou sur le *tertre du tribunal* (norr. *lögberg*, butte du jugement). D'après ce signe symbolique qui le représentait (voy. LUCIEN, *de Jove Trago*, cap. 42), *Divus* reçut lui-même le surnom de *Glaive* (scyth. *Gaizus*, gr. *Gaisos;* cf. celt. *Hesus;* cf. goth. *Rada-gaisus;* vieux saxon *Cheru;* cf. *Cheru-skes*, Issus de Cheru; anglo-sax. *Ear*; norr. *hiörr*).

Divus fut reconnu et adoré en sa qualité de dieu *Ciel* aussi longtemps que dans la langue scythe le mot *divus* désigna le ciel. Mais lorsque dans la suite le mot *svar* remplaça celui de *divus* pour désigner le firmament, et que *Divus*, outre son attribution primitive de dieu du Ciel, eut encore d'autres attributions plus importantes qui effacèrent la première; lorsque, enfin, les peuples gétiques eurent substitué à l'ancien nom scythe du ciel (*divus*, *svar*) celui de *himins* (goth. *himins;* norr. *himin;* vieux haut-all. *himil*), alors le rapport mythologique entre le dieu traditionnel *Tius* (l'ancien *Divus* des Scythes) et le ciel s'effaça complétement. Aussi les

peuples gétiques considéraient-ils *Tius* (p. *Tivus*, *Divus*), d'après la tradition, non plus comme le dieu *Ciel*, mais uniquement comme le dieu *suprême*, comme le père des dieux et des hommes, et principalement comme le dieu de la guerre. Ils changèrent par conséquent l'ancien nom épithétique de *pappas* en celui de *Allfadar* (Père universel) et le nom de *Gaizus* en celui de *Hairus* (mœso-goth. *hairus*, norr. *hiörr*, glaive) ou en celui de *Cheru* (vieux sax. *Cheru*; anglo-sax. *Ear*).

Le dieu du Vent *Vâtans*, qui était originairement identique avec le dieu *Tius*, se sépara de lui pour se constituer, comme une divinité distincte, sous le nom de *Wôdan* (norr. *Odinn*), et cette nouvelle divinité se substitua peu à peu à *Tius* (norr. *Tŷr*) comme dieu suprême et même en grande partie comme dieu de la guerre. Cependant, dans la mythologie norraine, *Tŷr* (l'ancien *Tius* des Gètes, le *Divus* des Scythes) se maintint surtout avec ses attributions de dieu de la guerre; il passa toujours pour fomenter la haine et la guerre entre les hommes et pour être l'ennemi de la paix et de la réconciliation (voy. *Gylfaginning*, p. 29). De même que anciennement *Divus* avait porté chez les Scythes le nom épithétique de *Gaizus* (Glaive), *Tŷr* (l'ancien Divus) reçut aussi chez les Scandinaves le nom poétique de *Hiörr* (Glaive). L'auteur des *Chants de Sôl* pouvait donc convenablement désigner le dieu *Tŷr* par un mot norrain signifiant *Glaive*. Or, comme il fallait désigner ce dieu par un nom énigmatique, le poëte choisit le mot *herdir* (acéré), qui était le nom poétique du glaive considéré au point de vue de sa trempe comme acier *durci*; et comme ce mot était peu usité et partant peu connu, l'auteur put l'employer pour en faire le nom propre énigmatique par lequel il désigna *Tŷr*, le dieu de la guerre. Or, après l'introduction du christianisme, *Tŷr* le dieu de la guerre était devenu un démon infernal, le démon de la violence, ayant son palais dans l'Enfer; et c'est pourquoi le poëte dit ici que les Filles de *Niördur* étaient assises comme servantes ou gardiennes aux portes du palais de *l'Acéré* ou de *Tŷr*, semblables aux *Valkyries* qui se tenaient aussi aux portes du palais d'*Odinn* ou de la *Halle-des-Occis* (norr. *Val-höll*).

§ 114. La signification du nom d'Organ. — La terreur a pour effet de paralyser pour quelques instants ceux qui l'éprouvent. Aussi dit-on métaphoriquement que la terreur *glace* et *pétrifie*. Cet effet de paralysie on l'attribuait à une espèce d'ensorcellement

ou de charme exercé par les personnes ou les choses terribles. Cet ensorcellement ou cette fascination s'opérait, comme on croyait, principalement par le regard ou par l'aspect des yeux. C'est par un regard bienveillant et amoureux qu'on charmait; c'est par le regard envieux ou le *mauvais œil* (hébr. *aïn râ;* ital. *indocchiatura*) qu'on jetait le sort sur quelqu'un ou qu'on lui faisait un maléfice; c'est par un regard terrible et fixe qu'on paralysait les mouvements d'un animal ou d'une personne. Les Grecs se servaient du terme de *gorgos* (terrible) pour exprimer cette qualité du regard terrible. De là le nom de *Gorgô* ou *Gorgona*, qui désignait à la fois un monstre de l'Enfer (voy. HOMÈRE, *Odyssée* XI, 634) et un animal monstrueux de l'Afrique qui, par la terreur qu'il inspirait, paralysait ceux dont les regards tombaient sur lui. Bien que les mythes sur la *Gorgone* se soient multipliés et spécifiés dans la suite, ce nom exprimait toujours en général un monstre fabuleux qui glaçait, pétrifiait et tuait ceux qui voyaient son visage terrible. Aussi la *Gorgone* est-elle restée dans l'Antiquité le symbole de la Terreur qui pétrifie, et c'est ce caractère qu'elle a conservé dans la science mythologique du Moyen Age. Du latin *Gorgôna* les érudits anglo-saxons et islandais auront pu faire le nom de *Gorgân*, d'où, par l'intermédiaire de *Horgân*, se sera formé le mot *orgân* (cf. espag. *huracan*, fr. *ouragan*, all. *orkan*), qui est devenu masculin comme désignant quelque chose de terrible. Si, dans le Moyen Age chrétien, les dieux mêmes du paganisme furent transformés en démons (voy. p. 166) et, comme tels, relégués dans l'Enfer, à plus forte raison les monstres de la mythologie ancienne durent retrouver leur place dans l'Enfer chrétien. C'est ainsi que nous rencontrons dans l'Enfer de DANTE le *Cerbère*, le *Minotaure*, les *Centaures*, les *Harpyes* et d'autres monstres de la poésie épique et mythologique des Grecs. L'auteur des *Chants de Sôl*, quoiqu'il n'ait pas connu HOMÈRE, place cependant comme lui *Orgân* dans l'Enfer; il considère ce monstre comme le symbole de la Terreur, et il imagine que, semblable au *Cerbère* et à l'*Argus* des anciens, il remplit dans l'empire souterrain les fonctions de Gardien. En cette qualité il est représenté assis aux portes du palais de *l'Acéré* (Herdir). Ensuite, pour exprimer, d'une façon allégorico-énigmatique, l'idée que la Ruse et l'Astuce s'allient à la Terreur et s'appuient sur elle, notre auteur dit que *Vierge retorse* et *Vierge artificieuse* sont assises sur le banc de *Gorgân* à côté de lui. Puis, pour

exprimer l'idée que la Ruse et l'Astuce, alliées à la Terreur, sont avides de répandre le sang, le poëte représente les filles de *Niördur* respirant ou soufflant le sang, ce qu'il exprime en disant que le sang découle de leurs narines. Pour désigner énigmatiquement le sang versé par l'épée, le poëte l'appelle *la rosée des épées* ou *des fers*. Enfin, pour exprimer l'idée que le sang, quand il est versé, provoque la vengeance, le poëte dit que la *rosée des fers* excite la haine entre les hommes.

Après cette explication des différentes expressions allégorico-énigmatiques, et après l'indication de l'idée qui en constitue le fond, on comprendra maintenant la strophe suivante ainsi conçue :

76. Biûg-vör ok List-vör sitia î Herðîs dyrum
Vierge retorse et Vierge d'artifice sont assises aux portes d'Acéré
Organs stôli *â ;*
Sur la chaise d'Orgân ;
*î*ârna dreyri fellr *or* nösum *þ*eim,
De leurs narines découle la rosée des fers
sâ vekr *f*iôn *með* *f*îrum.
Qui excite la haine entre les hommes.

b) *Deuxième Allégorie énigmatique.*

§ 115. Le fond et la forme de la deuxième Allégorie. — Le fond de cette Allégorie est encore un précepte de morale et se résume en ceci : Évite la concupiscence de la chair, car cette passion domine tellement l'homme que, une fois ses désirs provoqués, elle ne le lâche plus que fort tard et difficilement, et devient pour lui la source de beaucoup de malheurs. Ce précepte, que nous donnons ici sous forme d'exhortation, le poëte l'a conçu d'abord dans sa pensée comme un fait d'expérience psychologique et morale, qu'il a par conséquent exprimé sous la forme du fait moral que voici : la *concupiscence de la chair* domine tellement l'homme, etc. Ce fait d'expérience psychologique et morale, le poëte l'a ensuite exprimé sous la forme *allégorique* suivante : La Concupiscence de la Chair tend avec avidité au Plaisir ; ses efforts roidis par le Désir, ne se détendent que bien tard, etc. Enfin, pour donner à cette expression allégorique encore une forme *énigmatique*, il a choisi des noms et des termes plus ou moins obscurs, dont nous allons maintenant expliquer la signification et justifier l'emploi.

§ 116. La signification du nom de Freyia. — D'abord notre poëte donne à la Concupiscence le nom de *Freyia;* c'est que, dans l'origine, *Freyia* (Dame, Maîtresse; scyth. *Pravaïa*, bonne dame; sansc. *prabhvî;* gr. *praeïa*, lat. *proba*, slav. *pravaïa*) était, ainsi que *Artimpasa* (Noble dame; sansc. *artin-patî*; goth. *artein-faths*, voy. p. 149), un nom épithétique de la déesse présidant à la lune, à la naissance et à la fécondité (cf. lat. *Luna*, *Lucina*), de même que *Freyr* (Maître; scyth. *Pravys;* sansc. *prabhu*; gr. *praüs*; lat. *probus*; slav. *provo*; goth. *fraujô*) était originairement, ainsi que *Oitosuros* (*Vaito-suras*, Dieu du pâturage) et *Targitavus* (Brillant par la targe), un des noms épithétiques du dieu qui présidait au soleil, au pâturage et à l'abondance (voy. p. 166). Comme déesse de la naissance et de la fécondité, *Freyia* présidait aussi au mariage, à l'amour conjugal et au bien-être de la maison ou de la famille. Comme déesse de l'amour conjugal et de la fécondité, elle se confondit souvent avec *Frigg* (Arroseuse; cf. norr. *hregg*, pluie, v. p. 150), qui, comme son frère *Fiörgynr* (p. *Friggvinr*, Aime-Pluie, voy. p. 168), était la divinité de la fécondation et de la procréation. Or, comme *Frigg* était l'épouse d'*Odinn*, *Freyia*, qui lui fut quelquefois substituée, fut aussi, dans ce cas, considérée comme l'épouse d'*Odinn*; et lorsque la déesse *Frigg* (ainsi que *Fiörgynr* ou *Fricco*, le Priape scandinave) eut pris dans la suite un caractère de plus en plus vulgairement érotique, *Freyia*, confondue avec *Frigg*, et *Freyr*, confondu avec *Fiörgynr*, devinrent aussi, dans la tradition populaire postérieure, les représentants de la sensualité et de la luxure. Voilà pourquoi, dans le poëme eddique intitulée *les Sarcasmes de Loki* (voy. *Poëmes island.*, p. 333), *Loki* dit à *Freyia :*

« Tais-toi, Freyia, je ne te connais que trop bien;
« Tu n'es pas pure de souillure ;
« Les Ases et les Alfes qui sont ici présents
« Ont été tous tes galants. »

L'an 999 de notre ère, HIALLTI fils de Skeggi, ayant embrassé le christianisme, chanta publiquement, près de la *butte du jugement* (norr. *lögberg*) en Islande, une chanson satirique (norr. *Kvedling*) contre les dieux norrains. Cette chanson (voy. *Niâlssaga*, p. 160) commençait par cette strophe :

Je n'ai garde d'aboyer après les dieux;
Freyia me semble déjà assez chienne ;
A coup sûr, l'un des deux
Ou Odinn ou Freyia est de race canine.

Après l'introduction du christianisme dans le Nord, *Freyia* fut tout à fait ravalée au niveau de la Vénus vulgaire ou de l'*Aphroditè pandèmos*. Aussi l'auteur des *Chants de Sôl* put-il faire de *Freyia* la personnification allégorique de la Sensualité ou de la Concupiscence, de sorte que le nom énigmatique d'*Épouse d'Odinn* dont il se sert désigne *Freyia* comme personnification de la Concupiscence.

§ **117. Freyia naviguant vers l'île du Plaisir.** — Le bonheur étant si rare dans notre misérable existence et si peu accessible à notre pauvre humanité, on l'a représenté déjà dans l'Antiquité comme confiné dans une *île* lointaine et isolée de l'Océan. De là l'idée des *Iles fortunées*, idée qui fut reproduite encore plus tard, avec quelques modifications, par l'île enchantée d'Alcine dans Tasso et par l'île enchantée de Thétis dans Camoëns. Le plaisir étant aussi un bonheur, le Pays du Plaisir est représenté également par notre poëte comme une île lointaine et peu accessible de l'Océan, où l'on ne peut arriver qu'en navire. Or, les tendances de l'esprit et du corps, telles que les désirs, l'espérance, etc., sont souvent représentées par les poëtes et les peintres du Moyen Age sous la figure allégorique d'une navigation vers la région qui est le symbole de l'objet du désir ou de l'espérance. C'est pourquoi, pour énoncer que la Concupiscence tend au Plaisir, notre poëte dit ici que la *Femme d'Odinn* (*Freyia*, la Concupiscence) navigue avec ardeur vers le pays ou l'île du Plaisir (cf. p. 100). Cette manière de s'exprimer était d'autant plus admissible dans la poésie norraine, que *Freyia*, ainsi que son frère *Freyr* et son père *Niördur*, étaient, dans la mythologie du Nord, des divinités présidant à la navigation. Sans doute, déjà chez les Scythes, le dieu et la déesse *Vrindus*, les parents de *Pravys* (*Freyr*) et de *Pravaïa* (*Freyia*), en leur qualité de divinités présidant aux eaux, passaient pour être les protecteurs de la navigation, et portaient, comme dieux maritimes, le nom épithétique de *Aime-submersion* (*Taupana*). Ce nom dut prendre chez les Goths la forme de *Daupana* (goth. *daupjan*, submerger), et chez les Germains celle de *Taufana* ou *Tavfana*, que

TACITE (*Annal.* 1, 51) a rendu par *Tamfana*. Ce dernier nom désignait la déesse *Nerthus*, qui, ainsi que *Derketo* (*Atergatis*) chez les Phéniciens, *Isis* chez les Égyptiens et la *Vénus maritime* chez les Grecs, était à la fois la déesse de la génération et de la mer. Aussi est-il probable que la déesse adorée chez les Svèves (voy. p. 165), et que TACITE (*Germ.*, 8) a comparée à *Isis*, était la même que *Tamfana*. Chez les Slaves, la déesse *Nerdus* dut porter le nom de *Topien*, correspondant à celui de *Taufana*; et en effet, ce nom de *Topien* fut encore donné aux deux enfants du dieu slave *Nerdus*, à *Pravy* (*Frey*) et à *Pravaïa* (*Freyia*). Lorsque les divinités vanes (slaves) *Pravy* et *Pravaïa* passèrent, sous le nom de *Freyr* et de *Freyia*, dans la mythologie scandinave, le nom slave de *Topien* fut remplacé par le nom correspondant norrain de *Gefn* (anglo-sax. *geofon*, *gebhan*, cf. CÆDMON, 215, 8; BEOWULF, 712). Ce nom de *Gefn*, d'abord mythologique, désignait dans l'origine une divinité maritime; mais, dans la suite, il devint simplement un nom poétique pour signifier la *mer* (cf. CÆDMON, 79, 34). *Gefn* est resté dans la mythologie norraine un nom épithétique pour désigner *Freyia*, considérée comme déesse de la mer. Dans le culte de l'île de Séeland, *Gefn*, originairement identique avec *Freyia*, se sépara ensuite de cette déesse et se constitua, comme divinité distincte, sous le nom quelque peu modifié de *Gefion*. La déesse maritime *Gefn* avait pour symbole un navire, et pouvait par conséquent être représentée symboliquement, ainsi que *Isis*, par une barque ou un navire (TACITE, *Germ.*, 9). Aussi pouvait-on lui donner comme nom épithétique un nom de navire. Or, comme les anciens Scandinaves se servaient d'arbres creux en guise de bateaux (PLINE, *Hist. n.*), ils donnaient aussi au navire les noms métaphoriques de *frêne* (*askr*; cf. *ask-menn*, hommes de frêne, marins, pirates) et de *pin de mer* (norr. *mar-döll*); et de là le nom de *Pin-de-mer* (*Mardöll*) devint le nom épithétique de la déesse *Gefn* ou de *Freyia* considérée comme déesse maritime. L'auteur des *Chants de Sôl*, trouvant déjà dans la mythologie norraine *Freyia* représentée comme déesse de la navigation, put d'autant plus convenablement la représenter dans son poëme comme naviguant sur un navire vers l'Ile du Plaisir.

§ **118. Le Navire de Iörd.** — Le corps de l'homme est à la fois le siége des passions de la concupiscence et le moyen de les assouvir. D'un autre côté, le corps est aussi le véhicule de

l'âme, l'instrument dont elle se sert pour s'approcher des objets qu'elle désire. Ce rapprochement ou ces tendances de l'âme ayant été assimilées à une navigation, il était aussi naturel de représenter le corps sous la figure d'un navire sur lequel l'homme navigue vers l'objet de ses désirs. Ensuite, de même que l'Arabe appelle métaphoriquement *navire du désert* le chameau qui, chargé de marchandises, traverse le désert, de même on a aussi pu appeler *navire terrestre* le corps dans lequel notre âme traverse la vie terrestre. C'est la métaphore qu'a employée notre poëte; seulement, comme il lui fallait une expression énigmatique, au lieu d'appeler le corps directement le *navire terrestre*, il l'a appelé le *navire de Iörd*, parce que, dans la mythologie norraine, *Iörd* était la déesse de la terre. En effet, les peuples d'origine scythique ayant échangé l'état nomade contre une vie plus sédentaire, et l'agriculture s'étant répandue de plus en plus chez les peuples gétiques, la terre, appelée par les Scythes *âpiâ* (v. p. 100), fut considérée dès lors plus spécialement au point de vue de la culture, et reçut par conséquent de préférence le nom de *arithâ* (rayée, sillonnée, labourée; *gr. era* p. *erath; norr. iörd*; vieux haut-all. *erde*). D'un autre côté, l'ancien nom de *âpiâ* (aquatique), qui, dans la suite, s'était changé, dans les idiomes gétiques, en *awe* (vieux haut-all.), en *ey* (norrain), en *ö* (suéd.), n'avait plus la signification de *terre*, mais seulement celle de *terre aqueuse*, de *île* et de *prairie* imbibée d'eau. C'est pourquoi la déesse de la Terre (v. p. 75) ne garda pas non plus, dans la mythologie norraine, l'ancien nom de *Apiâ*, mais l'échangea contre celui plus moderne de *Iörd*. On conçoit d'après cela que l'expression de *navire de Iörd* soit synonyme de *navire terrestre;* c'est là une expression à la fois métaphorique et énigmatique servant à désigner le corps humain moyennant lequel la concupiscence tend vers le plaisir, ou avec lequel l'homme navigue vers l'Ile du Plaisir. Les voiles du *navire de Iörd*, c'est-à-dire la force motrice de la chair, représentent ici emblématiquement la propension ou l'ardeur avec laquelle la chair se porte vers l'objet de sa concupiscence. Ces voiles sont tendues avec les câbles du Désir, ce qui signifie que l'ardeur dans la poursuite du plaisir dépend de l'énergie de la passion, c'est-à-dire de l'âge plus ou moins avancé de l'homme. Dante se sert de la même image dans le 27e chant de son Enfer :

Quand je fus arrivé à ce point
De mon âge où chacun devrait
Abaisser les voiles et serrer les cordages.

Ici l'auteur des *Chants de Sôl* dit que les voiles du Navire-de-Iörd sont pliées tard, ce qui signifie que la concupiscence dans l'homme ne cesse souvent que fort tard, seulement dans la vieillesse, aux approches de la mort.

Après l'explication que nous venons de donner des différentes expressions allégoriques et énigmatiques, on comprendra facilement le précepte de morale renfermé dans la strophe suivante :

77. *Ó*ðins kvân rœr â *I*arðar skipi
L'Épouse d'Odinn, sur le Navire de Iörd, rame
*m*ôðug â *m*unað;
Avec ardeur vers le Plaisir;
*s*eglum hennar verðr *s*ið hlaðit,
Ses voiles seront pliées tard,
*Þ*eim-er â *Þ*râreipum *Þ*ruma.
Elles que tendent les câbles du Désir.

c) *Troisième Allégorie énigmatique.*

§ **119. Le fond et la forme de cette Allégorie.** — Dans la troisième strophe, le poëte fait, sous forme allégorico-énigmatique, l'exhortation d'observer les préceptes précédents; et il fait valoir comme motifs de les observer d'abord l'utilité de cet enseignement, puisqu'il sera pour celui qui l'embrasse comme un glaive servant à repousser les attaques du vice, et ensuite la vérité de cet enseignement, puisqu'il a été apporté d'outre tombe, et qu'il a été révélé dans un songe au Fils et par le Père revenu du Paradis et par les Sages du Ciel. La pensée complète que le poëte a voulu exprimer, est donc la suivante : « Observe, mon fils, les préceptes qu'on « vient de te donner, car cet enseignement sera pour toi une arme « pour repousser les attaques du vice. Cet enseignement est l'ex- « pression de la vérité, car il t'a été apporté d'outre tombe; il t'a « été révélé en songe, et il t'a été communiqué par ton père revenu « de l'Empyrée et par les sages Bienheureux du Ciel. » Suivant son habitude (voy. p. 162) le poëte n'exprime pas, en termes explicites, l'exhortation qu'il veut donner; il se borne à faire valoir l'excellence de l'enseignement, jugeant que cette recommandation suffira

pour engager le Fils à observer les préceptes précieux donnés par son Père. Le poëte se contente donc d'exprimer la pensée suivante : « L'enseignement qui t'a été adressé, mon fils, est une arme contre « le vice; c'est une révélation céleste ou d'outre tombe qui t'a été « faite en songe, et que seulement moi et les sages Bienheureux t'ont « pu apporter. » Cette pensée, le poëte l'a exprimée ensuite sous forme allégorico-énigmatique, en se servant de termes plus ou moins obscurs, que nous allons expliquer maintenant.

§ **120. La Corne de Cerf.** — Notre poëte, pour dire que l'enseignement est une arme contre le vice, l'assimile à une épée spirituelle, d'après l'exemple que voici. Dans son Épître aux Éphésiens, au chapitre 6, saint Paul dit : « Prenez toutes les armes de « Dieu, afin que vous puissiez résister dans le mauvais jour, et « qu'ayant tout surmonté, vous demeuriez fermes. Soyez donc « fermes ayant la Vérité pour Ceinture de vos reins, et étant revê- « tus de la Cuirasse de la Justice, et ayant pour Chaussure les dis- « positions que donne l'Évangile de paix ; prenant par dessus tout « cela le Bouclier de la Foi, par le moyen duquel vous puissiez « éteindre tous les traits enflammés du Malin. Prenez aussi le Casque « du Salut et l'*Épée de l'Esprit*, qui est la Parole de Dieu. » La Parole de Dieu, la Vérité révélée, est donc pour celui qui l'accepte comme une épée spirituelle propre à combattre le mal. Notre poëte a d'après cela comparé l'Enseignement ou les préceptes de morale donnés par le Père au Fils, à un glaive avec lequel le jeune homme combattra ses ennemis, les séductions du monde. L'image du glaive étant trouvée pour désigner allégoriquement l'enseignement, il fallait encore exprimer l'idée du glaive d'une manière *énigmatique*. Or, parmi les noms nombreux plus ou moins usités dans le langage poétique des skaldes pour désigner le glaive ou l'épée, il y avait celui de *Corne de Cerf*. Cette expression poétique tirait son origine d'un mythe norrain où il était dit que le dieu du printemps et du soleil *Freyr* (voy. p. 166), ayant donné son épée à son serviteur *Skirnir*, ne trouva plus, pour combattre le mauvais Génie *Beli* (Beuglant) qui présidait aux vents hurlants ou beuglants de l'hiver, d'autre arme sous sa main qu'une corne de cerf, et qu'il s'en servit comme d'une épée pour tuer son adversaire. C'est pourquoi le nom de *corne de cerf* a pu être employé dans le langage skaldique pour désigner l'épée. Cette expression étant suffisamment obscure

(*óliost*, voy. p. 160) ou énigmatique, notre poëte en a volontiers fait usage, et il l'a préférée à d'autres expressions énigmatiques du même genre pour deux raisons, d'abord parce que le nom de *corne de cerf* rappelait, non pas un combat purement corporel, mais un combat moral, la lutte de *Freyr*, le dieu de la lumière, contre *Beli*, le génie de l'obscurité et du mal; or, cette expression convenait d'autant mieux qu'il s'agissait ici d'une arme morale dont le jeune homme doit se servir pour lutter contre le vice. Ensuite le poëte a dû préférer cette expression, parce que la corne de cerf, au Moyen Age, était employée comme remède contre certains maux ou maladies, et par conséquent l'expression de *corne de cerf* faisait encore allusion aux préceptes de sagesse qui devaient servir au jeune homme de remède contre les infirmités morales. C'est ainsi que l'auteur des *Chants de Sôl*, pour dire d'une manière allégorico-énigmatique, que l'enseignement moral est une arme contre le vice, a pu désigner cet enseignement par l'expression figurée de *corne de cerf.*

§ **121. L'intelligent Vigdvalinn.** — Pour exprimer ensuite l'idée que cet enseignement est une révélation divine ou d'outre tombe qui a été faite en songe, le poëte dit, sous forme allégorico-énigmatique, que la *corne de cerf* a été apportée de la tombe par l'intelligent *Vigdvalinn*. Dans la mythologie norraine, *Dvalinn* (Somnolent) est un Dvergue, symbole des vents assoupis ou somnolents de l'automne. SÆMUND a fait de ce personnage mythologique le symbole du sommeil (lat. *somnus*) et par suite du songe (lat. *somnium*). Comme le songe donne l'intelligence de beaucoup de choses que nous ignorerions sans lui, le poëte a donné à *Dvalinn* l'épithète d'*intelligent*; et soit pour indiquer que le sommeil ou le songe assoupit les dissensions et la guerre, soit pour distinguer ce *Dvalinn*, personnage symbolique, du *Dvalinn*, personnage mythologique, soit enfin pour satisfaire uniquement aux exigences de l'allitération qui demandait un mot allitérant avec *vitri*, il a donné à son personnage symbolique le nom de *Vig-Dvalinn* (Somnolent par rapport au combat). Voilà pourquoi, pour exprimer que c'est pendant ou moyennant un songe que l'enseignement ou la révélation a été donnée, notre poëte dit que c'est l'intelligent *Vigdvalinn* qui a apporté la *corne de cerf.* Pour exprimer ensuite que c'est une révélation d'outre tombe et par conséquent une révélation surhumaine et vé-

ridique, puisqu'elle est faite par une âme revenue exprès du monde des Bienheureux, le poëte dit que la *corne de cerf* a été apportée de *la tombe* par l'intelligent *Vigdvalinn*. Cette particularité est calquée sur un fait raconté souvent dans les *sagas* ou traditions populaires des Norrains, et auquel le poëte n'a fait ici que donner une signification allégorique. C'est que chez les Scandinaves il était d'usage de déposer dans la tombe, à côté des héros, leurs armes, principalement leur épée. Cette épée, surtout lorsqu'elle était fée, passait pour avoir une puissance tellement irrésistible qu'elle donnait toujours la victoire à celui qui la maniait. Aussi faisait-on dépendre l'accomplissement de certains hauts-faits de la possession d'une telle épée cachée dans la tombe d'un ancien héros. Les Dvergues intelligents qui séjournaient dans la terre connaissaient particulièrement les tombes où se trouvaient renfermées ces armes précieuses et invincibles. De là dans les *sagas* les traditions sur les épées merveilleuses retirées par des Dvergues de la tombe de certains héros ensevelis depuis longtemps, et données à de jeunes guerriers, pour qu'ils pussent, à leur tour, accomplir avec elles des actions mémorables.

C'est ainsi qu'appuyé sur ces traditions et voulant exprimer que cet enseignement a été apporté du Ciel ou dans un songe, notre poëte a dit sous forme allégorique que le Dvergue *Vigdvalinn* a apporté de la tombe la Corne de Cerf.

§ **122. Les Fils de Sòlkatla.** — Enfin, pour exprimer que cet enseignement n'est pas un enseignement vulgaire fait à tout le monde et que chacun puisse donner, mais qu'il a été transmis au jeune homme seulement par son père revenu exprès de l'autre monde et par les Sages illustres du Paradis, le poëte dit qu'il n'y a que le père et les *Fils de la Marmite solaire* qui lui aient transmis la Corne de Cerf apportée de la tombe par l'intelligent *Vigdvalinn*. Les Sages sont donc désignés ici par le nom énigmatique de *Fils de la Marmite solaire*. Voici comment cette expression s'explique quant à sa signification et à son emploi :

Chez les Scythes, les ancêtres des Scandinaves, des Germains et des Slaves, le dieu nommé *Oitosuros* (dieu du pâturage, voy. p. 173) ou *Targitavus* (Brillant par la targe, voy. p. 173) était la divinité du Soleil, et comme telle, ainsi qu'*Apollon* chez les Grecs, le Symbole de la Beauté et de l'*Intelligence*. Comme dieu de l'Intel-

ligence, le dieu du Soleil *Oitosuros* présidait aussi à la vision et à la divination par lesquelles les hommes arrivaient à l'intelligence ou à la connaissance des choses cachées. Or, il y avait trois espèces principales de divination : la divination par la *tille* (norr. *lindbast*), la divination par les *baguettes* (norr. *stafir*) et la divination par le *chaudron* (norr. *ketill* p. *katils*; lat. *catinus*). La divination par le chaudron, ainsi que l'*aruspicina* chez les Romains, était principalement pratiquée après l'acte solennel du sacrifice. On prédisait les événements et l'avenir, d'après la couleur, l'évaporation et la coagulation du sang des victimes recueilli dans le chaudron ou *bol de sacrifice* (norr. *hlaut bollr*). Le chaudron ou la marmite était ainsi non-seulement un ustensile de sacrifice, mais aussi un instrument de divination; et, à ce double titre, elle était considérée comme un *vase sacré* qu'il était convenable et honorable d'offrir comme présent aux dieux et aux princes.

Chez les Grecs aussi, le trépied sacré n'était dans l'origine qu'un bol de sacrifice placé sur un trépied et contenant le sang des victimes qui servait à la divination. Ce chaudron, comme instrument de sacrifice et de divination, passa pour un vase sacré, et comme on en faisait un des ornements principaux des temples grecs, il tomba par cela même de plus en plus, quant au choix de la matière et quant à la forme, dans le domaine de l'art. Dès lors le chaudron, recevant de plus petites proportions, fut changé en un bassin ou en un plateau (lat. *cortina*), en même temps que le trépied qui supportait ce plateau acquit de plus grandes proportions et devint comme la partie principale de cet instrument sacré, qui dès lors, pour cette raison, fut appelé *trépied* (gr *tripous*). C'est sur le plateau du trépied qu'était assise la Pythie à Delphes quand elle rendait ses oracles. Le chaudron primitif ayant été remplacé par un simple plateau, et le trépied, de partie accessoire qu'il était dans l'origine comme support du chaudron, étant devenu la partie principale de l'instrument, on ne reconnaissait plus dans le plateau l'ancien chaudron de divination, d'autant moins qu'à la fin le plateau ne fut plus qu'une simple cassolette d'encens. Cependant, malgré la transformation qu'il avait ainsi subie, le trépied n'en resta pas moins, chez les anciens Grecs, ce qu'avait été primitivement le chaudron, à savoir, un instrument sacré, et, comme tel, le symbole de la puissance sacerdotale et, par suite, de la

puissance royale rattachée, dans certaines parties de l'ancienne Grèce, aux familles sacerdotales. De là le mythe sur *Apollon* et *Hèraklès*, tous deux dieux du Soleil, se disputant l'un à l'autre la possession du Trépied, c'est-à-dire luttant pour la suprématie dans la religion et dans le culte. Ensuite le trépied, comme symbole de la puissance sacerdotale et royale, devint par cela même une espèce de palladium pour les villes qui le possédaient, et de gage de puissance pour certaines familles sacerdotales et princières. Enfin le trépied sacré, ornement du temple, était un digne présent à offrir aux dieux et aux rois, et, en dernier lieu, une récompense significative et honorifique qu'on donnait aux vainqueurs dans les jeux publics de la Grèce.

De même que les Grecs plaçaient, comme présents consacrés aux dieux ou comme *anathèmes* dans les temples, de grands trépieds d'un métal plus ou moins précieux, de même aussi le roi scythe Ariantas fit ériger, dans un carrefour ou *Rencontre de chemins* (scyth. *vech-saman*, norr. *veg-saman*), ou dans une place où deux chemins se croisaient à angle droit (cf. anglo-sax. *Irmingestrætte*, route d'Irmin), et en l'honneur du dieu du Soleil *Oitosuros* ou *Targitavus* (sax. *Irmin*), un grand chaudron d'airain (gr. *skufos*, coupe du Soleil) fabriqué avec la fonte du métal provenant des flèches de ses sujets, lesquelles étaient les symboles des rayons du Soleil (cf. slav. *strela,* rayon, flèche), et par conséquent consacrées à *Targitavus*, le divin Archer présidant au Soleil. Ce chaudron sacré rendit aussi *sacré* (scyth. *vaihus*, goth. *veihs*, norr. *vê*) tout ce qui l'entourait, et c'est pourquoi la place du carrefour, ainsi que la source qui s'y trouvait, furent nommées l'une et l'autre la *Sacrée du carrefour* (scyth. *vech-saman-vaihus*; HÉROD. *hek-samp-aios*; goth. *veg-samn-veihs*).

La divination par le chaudron pratiquée chez les Scythes se transmit aussi à leurs descendants les peuples gétiques. Elle fut exercée chez ces peuples par des femmes *victimaires*, nommées *Conseillères du sanctuaire* (*alhi-rûnas*), qui, par l'inspection du sang des victimes recueilli dans le bol de sacrifice, prédisaient le destin et les événements à venir. Telles étaient, par exemple, les devineresses qui se trouvaient dans l'armée de *Filimer*, fils de Gandarik et cinquième roi des Goths (voy. JORNANDÈS).

Chez les Scandinaves, le chaudron, comme instrument de divi-

nation, était aussi employé dans les jugements de Dieu ou dans les épreuves judiciaires. C'est ainsi que l'accusé, pour se justifier, devait saisir avec la main nue et sans se brûler un objet consacré placé au fond du chaudron rempli d'eau bouillante : c'est ce qu'on appelait la *prise dans le chaudron* (norr. *ketilfang*). Dans le Nord, le masculin *ketill* (chaudron) et le féminin *katla* (marmite) étaient des noms propres de personnes assez usités; ces noms devaient désigner les personnes qui les portaient comme des vases consacrés à la divinité, surtout à *Thor* (cf. *Thorketill* ou *Thorkell*) et au Soleil (*Solketill*). Dans l'Antiquité et au Moyen Age, le chaudron, comme instrument de divination, était aussi le symbole de la Vérité, de la Sagesse et de l'Intelligence. C'est ainsi que les Scandinaves ont représenté la poésie, expression et source de toute sagesse, par le *Vase de Quasir;* et les Bardhes bretons ont représenté leur doctrine poétique, religieuse et philosophique par le Vase magique de la déesse *Céridwen.* Ensuite, comme *Savoir* était synonyme de *Pouvoir* (voy. p. 155) et que la sagesse passait pour donner le bonheur, le *Chaudron solaire* (*solketil*) était aussi le symbole du Bonheur. C'est ainsi par ex. que la coupe de *Djem-schîd* (*Yama-Soleil*) devint le symbole du bonheur dont jouissait le peuple perse sous le règne de ce prétendu roi de Perse dont l'histoire s'est formée, par le mélange des traditions sur le dieu Soleil et le dieu *Djem*, le *Yama* des Hindous. Rappelons encore le *Saint-Graal* (Saint-Vase), ce symbole de la Vérité et du Salut terrestre et éternel de l'humanité (voy. *De l'origine et de la signification des romans de Saint-Graal*). D'après cela, l'auteur des *Chants de Sôl* a pu songer à faire du chaudron solaire le symbole de la Sagesse; et comme pour l'expression allégorique des idées abstraites, surtout pour désigner la Sagesse, on préférait un nom féminin, le poëte n'avait qu'à remplacer le terme masculin *solketill* (chaudron solaire) par le terme féminin *solkatla* (marmite solaire) lequel servait ainsi de nom allégorico-énigmatique pour désigner la sagesse ; et l'auteur entendait par là la sagesse céleste que donne la religion, et surtout cette sagesse supérieure qui est le partage des âmes bienheureuses vivant dans la proximité de Dieu. Aussi l'expression de *Fils de Sôlkatla* fut-elle choisie pour désigner les Anges, les Saints et les Sages bienheureux en tant que Génies de la lumière, par opposition aux génies ennemis de la lumière ou aux Dvergues qui, dans le langage mythologique, étaient appelés

Fils de Sôlblindi (voy. *Fiölsvinns-mâl*, str. 10), c'est-à-dire *Fils de l'Aveuglé de Sôl*, lequel représentait la race des Dvergues dont la vue ne supportait pas la lumière de Sôl.

D'après ce que nous venons d'exposer, on comprendra maintenant le sens de la strophe allégorico-énigmatique que voici :

78. *A*rfi ! fađir *ei*nn ϑēr rađit hefi
Héritier ! moi seul ton père je t'ai procuré,
Ok ϑeir *S*ôlkötlu *s*ynir
Ainsi que les Fils de Solkatla,
*h*iartar *h*orn ϑat-ēr or *h*augi bar
Cette Corne de cerf qu'a apportée de la tombe
hinn *v*itri *V*igdvalinn.
Cet intelligent Vigdvalinn.

d) *Quatrième Allégorie énigmatique.*

§ **123. Svafur et Svafurlogi.** — Dans les deux strophes suivantes le poëte revient encore à cette pensée que l'avarice et la violence produisent partout des maux innombrables parmi les hommes. Il insiste surtout sur l'idée que l'avarice et la violence sont inspirées par l'Enfer, et c'est pourquoi ces deux strophes forment, pour ainsi dire, la contre-épreuve de l'enseignement qui est renfermé dans la strophe précédente. Car si, dans celle-ci, le poëte a représenté cet enseignement comme apporté du Ciel et conduisant au bonheur, dans celles-là il montre que l'avarice et la violence, qui sont le contraire de ce que recommande cet enseignement, sont inspirées par l'Enfer et conduisent au malheur. Suivant son habitude, le poëte, au lieu de présenter sa pensée sous la forme d'une exhortation, l'exprime sous la forme d'un fait d'expérience morale, savoir que l'avarice et la violence sont inspirées par l'Enfer et engendrent parmi les hommes des maux infinis. Cette pensée, que nous exprimons ici d'une manière abstraite, le poëte l'a revêtue d'abord de la forme allégorique suivante : « L'Avarice « et la Violence sont engendrées par le Maléfice infernal des Filles « de *Niördr*, et sont la cause de malheurs sans nombre. » Ensuite, pour désigner l'Avarice et la Violence, le poëte a choisi les noms doublement énigmatiques de *Svafr* et de *Svafurlogi*. C'est que le nom de *Svafr* (p. *Svavur*), par suite de la permutation du *l* en *v*, est identique avec *Svalur* (cf. *Fiölsvins-mâl*, str. 9, *Völuspa*, str. 11; sansc.

svap, dormir; anglo-sax. *slêp;* slav. *slav* p. *sval*, brillant [1]) et comme substantif *éclat*, *solcil* (cf. sansc. *sval* et *svar*, soleil; norr. *sôl* p. *sval*; lat. *sol*; slav. *solncé*). D'après la mythologie norraine, l'aïeul de la déesse de la Lune *Freyia* (voy. p. 173), surnommée aussi *Menglöd* (Réjouie du Bijou, c'est-à-dire de la Lune), est nommé *Svafurthorin* (Épine ou Dard du Soleil). Ensuite dans le langage poétique des Skaldes, l'or, à cause de son éclat, est appelé souvent le soleil. C'est pourquoi le mot de *Svafur* (Soleil) a pu être employé par notre poëte pour désigner énigmatiquement ou d'une manière *cachée* (norr. *ôliôst*) le personnage allégorique représentant l'or, la richesse, et par suite l'avarice (voy. p. 122). *Svafur* est donc synonyme de *Niördur* et de *Fêgiarn*. Quant au nom de *Svafur-logi*, il signifie proprement *Flamme de Soleil*. Dans beaucoup de langues anciennes, l'épée flambant ou resplendissant à la lumière ou au soleil a été appelée poétiquement *flamme* (cf. Genèse, chap. 3, v. 24). Dans le langage skaldique, le mot *logi* (flamme) désigne fréquemment l'épée. Ici l'épée est désignée énigmatiquement par le nom de *Svafur-logi* (Flamme brillant au soleil), qui est par conséquent synonyme de *Herdir* (voy. p. 168), et désigne, comme lui, un personnage ou Être allégorique qui est le représentant de la Violence. Le poëte se figure sans doute *Svafur* et *Svafur-logi* sous la forme de deux serpents ou dragons, d'abord parce que, au Moyen Age, on aimait à représenter l'Avarice (*Svafur*) et en général le Péché ou le Mal sous la forme du Serpent d'Éden, et ensuite parce que *Svafur-logi* ou l'Épée, employée ici comme symbole de la Violence, est souvent comparée, dans la poésie skaldique, à un serpent qui boit le sang ou suce les blessures.

§ **124. Baug-vör et Krepp-vör.** — Pour exprimer ensuite l'idée que l'avarice (*Svafur*) et la violence (*Svafur-logi*) sont provoquées et inspirées par l'Enfer, le poëte dit que les démons *Svafur* et *Svafur-logi* sont provoqués par les runes des neuf Filles de *Niör-*

[1] Le nom de *Slav*, transposé de *Sval* et changé quelquefois en *Svav*, signifiait dans l'origine *Brillant* comme le soleil, ou *Solaire*, c'est à-dire fils du Soleil (voy. note p. 165). Ce nom ne saurait provenir de *çlovo* (parole, renommée), qui dérive d'une racine correspondant au sanscrit *çrava* (*çrou*, gr. *klu*), lat. *exserere*; de cette racine s'est formé un mot signifiant *saillie* (lat. *exserta*), et par suite *corne*, *oreille*; et ensuite du mot signifiant *oreille* s'est formé le verbe dénominal *prêter l'oreille* (sanscr. *çrnômi*), *écouter*, *entendre*. Le radical de *çlovo* (renom) n'a donc rien de commun avec le radical de *Slav* (Brillant).

dur. Ces neuf Filles représentent allégoriquement les passions infernales ou les neuf péchés capitaux (voy. p. 105). De ces neuf Filles de *Niördur*, le poëte en a déjà cité deux sous les noms de *Biug-vör* (Vierge-retorse) et de *List-vör* (Vierge-artificieuse). Ici il en cite encore deux, l'aînée et la cadette, qui doivent représenter en général les neuf Filles de *Niördur* ou les neuf péchés capitaux. Comme l'avarice est le péché par excellence (voy. p. 122), les noms que le poëte donne à l'aînée et à la cadette rappellent aussi plus particulièrement ce vice, qui est la racine de tout mal. En effet, l'aînée est appelée *Vierge-aux-Bagues* (norr. *Baug-vör*, cf. *Baug-regin*), c'est-à-dire *Vierge-à-l'Argent*. Car la bague (norr. *baugr*), c'est-à-dire les fils d'argent enroulés et découpés, servaient, dans les pays scandinaves, en guise de monnaie (voy. p. 116). La cadette est appelée *Vierge-Grippante* (norr. *Krepp-vör*), parce qu'elle grippe ou accroche à son profit les richesses.

Pour exprimer ensuite que les péchés capitaux provoquent l'avarice et la violence, le poëte dit que la *Vierge-aux-Bagues* et la *Vierge-Grippante* excitent, par leurs *runes*, *Svafur* (la soif de l'or) et *Svafurlogi* (la violence). C'est que les Scandinaves, comme les autres peuples de l'Antiquité et du Moyen Age, croyaient que l'on pouvait produire des effets dans le monde moral et physique, non pas seulement par l'action, mais déjà par la simple pensée et la simple volonté, pourvu que cette pensée ou cette volonté fussent accompagnées de certaines pratiques ou opérations symboliques. Ces mêmes effets magiques étaient encore produits, à ce qu'on croyait, par la parole (voy. p. 70) ou par la récitation solennelle de certaines formules mystérieuses ou par la prière *énergique* (sansc. *vrhas*, énergie, voy. p. 71). Enfin, non-seulement la parole *prononcée*, mais encore la parole *écrite* ou l'écriture employée d'une certaine façon et dans un but magique, avait, à ce qu'on croyait, le pouvoir de réaliser ce qu'elle indiquait par ses signes graphiques mystérieux. Chez les Scandinaves, l'écriture n'était pas d'un usage commun ou vulgaire (voy. p. 16); elle ne servait que pour des usages extraordinaires : aussi était-elle une écriture secrète et mystérieuse désignée comme telle sous le nom de *runes* (traditions, mystères (v. p. 156), et, comme écriture mystérieuse, elle se prêtait surtout aux opérations de la magie. On s'en servait donc pour produire des maléfices ou pour causer à son ennemi quelque

malheur. On s'imaginait, par exemple, pouvoir produire un maléfice en traçant en caractères runiques, avec l'intention de nuire à quelqu'un, le mot de *naud* (détresse) écrit en toutes lettres ou bien indiqué seulement par son initiale *N*. C'est ce qu'on appelait *graver* ou tracer *des runes contre quelqu'un*. Au point de vue du christianisme, la magie fut considérée comme produite par Satan, et c'est pourquoi elle fut attribuée plus particulièrement aux puissances infernales ou démoniaques. Aussi le poëte représente-t-il ici l'action de l'Enfer, soit l'action des Filles de *Niördur*, comme s'exerçant par le moyen ou sous la forme de la magie; il suppose que ces Filles font un maléfice aux hommes en traçant, avec l'intention de nuire et d'une façon magique, les deux mots *Svafr* et *Svafur-logi* en toutes lettres ou seulement deux *S*, les initiales de ces noms. Enfin, pour exprimer l'idée que l'avarice et la violence excitées par l'Enfer sont souvent la cause du sang versé parmi les hommes, le poëte dit que sous le ciel connu de tout mortel ou, comme il s'exprime énigmatiquement, sous l'*éternel Habitué de tous*, c'est-à-dire sur la terre ou dans ce monde, le serpent allégorique *Svafur* (l'or) provoque le sang ou éveille le carnage, et que l'autre serpent allégorique *Svafur-logi* (l'épée) boit le sang des blessures qu'il a faites. D'après ces explications, on comprendra aisément les deux strophes suivantes exprimées dans leur langage allégorico-énigmatique :

79. Hêr 'ro'*r*ûnir ër *r*istit hafa
Voilà les noms qu'ont tracés
*N*iarðar dœtr *n*iu ;
Les neuf Filles de Niördur;
Baug-vör hin *e*lzta ok Krepp-vör hin *y*ngsta ,
Vierge-aux-Bagues, l'aînée, et Vierge-Grippante, la cadette,
ok *ϑ*eirra *s*ystr *s*iö.
Et les sept sœurs à elles.

80. *H*veriu *ϑ*eir *h*afa belt
Combien ils ont fait de ravage
*S*vafr ok *S*vafr-logi !
Svafr et Svafr-logi !
*b*lôd *ϑ*eir vöktu ok *b*eniar sugu ,
Ils ont provoqué le sang et sucé les blessures
undir öllum *E*yvana.
Sous l'Éternel-Habitué de tous.

CHAPITRE XII.

ÉPILOGUE ET CONCLUSION DU POÈME.

§ **125. La conclusion et l'encadrement du poëme.** — Dans ce qui précède, l'auteur a achevé la tâche qu'il s'était imposée (voy. p. 47), et qui consistait à donner des préceptes de morale sous les quatre formes d'enseignement usitées au Moyen Age, savoir sous la forme de l'*Exemple*, et sous celles du *Conseil*, de la *Vision* et de l'*Allégorie énigmatique*. Ce poëme est donc achevé ici quant au fond; ce qui suit tient à l'encadrement (voy. p. 39), c'est-à-dire à des circonstances supposées historiques et imaginées par le poëte comme étant celles dans lesquelles le poëme a pris naissance. Or, l'auteur veut qu'on suppose que l'enseignement, renfermé dans ce poëme sous les quatre formes, a été fait par un père à son fils, et, pour donner plus d'autorité à cet enseignement ou aux paroles du père, il suppose que ce père étant mort et ayant vu la vérité face à face dans l'autre monde, est revenu exprès d'outre tombe pour révéler, dans un songe, ces vérités à son fils. L'auteur du poëme ne veut pas seulement passer pour avoir rédigé, après l'avoir appris par la tradition, cet enseignement donné par le père au fils, mais il veut qu'on croie que lui-même est ce fils, que ce père c'est son père, et que le poëme n'est que la répétition des paroles prononcées par son père dans la nuit où pendant le songe il lui est apparu et lui a donné cet enseignement. C'est pourquoi l'auteur dit que le Père a adressé à la fin au Fils la recommandation de reproduire devant les vivants les *Chants de Sôl* qu'il vient d'entendre dans le songe, et de les publier, afin que tout le monde profite de cet enseignement, dont le fond, bien que présenté sous une forme poétique, n'est cependant ni une fable ni une fiction, mais sera pour tout le monde la pure vérité.

•**81.** *K*væði ϑetta ër ëk ϑër *k*ent hefi,
Ces chants que je t'ai fait connaître,
skaltu fyr *k*vikum *k*vëða;
Tu dois les chanter devant les vivants;
*S*ôlar-liôð ër *s*ŷnask munu
Ces Chants de Sôl on les croira
*m*inst at *m*örgu login.
Pour la moindre partie une fiction.

Dans la strophe qui suit, l'auteur continue l'exposé des circonstances fictives qui se rapportent à l'encadrement du poëme. Il y est dit qu'à l'approche du jour, lorsque le sommeil et le songe du Fils, ainsi que l'apparition nocturne du Père, vont cesser, le Père prend congé du Fils, et il espère le revoir au grand jour de la résurrection, lequel, après la longue nuit de la mort, brillera comme le matin lumineux qui réjouit les hommes.

82. *H*êr við skiliumk ok *h*ittask munum
Maintenant nous nous séparons et nous nous retrouverons
â *f*egins degi *f*îra.
Au jour de la joie des hommes.
*D*rôttinn minn ! gefi dauðum rô,
Mon Seigneur ! veuille donner le repos aux morts
hinum *l*ikn ër *l*ifa !
Et la consolation à ceux qui vivent.

L'expression de **jour de la joie des hommes** a ici une double signification; elle signifie d'abord que le Père et le Fils vont se séparer maintenant au jour lumineux des hommes, c'est-à-dire à l'approche du jour joyeux ou au lever du soleil, et ensuite elle signifie qu'ils se réuniront encore au jour lumineux des hommes, c'est-à-dire au grand jour de la résurrection. Dans la seconde hémistrophe se trouve également une expression qui doit être prise dans un sens à la fois général et particulier. Avant de se séparer du Fils, le Père prie Dieu de donner le repos aux morts et des consolations à ceux qui vivent; ce qui signifie à la fois, dans le sens particulier, que Dieu veuille rendre au repos d'outre tombe le Père revenu des morts, et donner la consolation au Fils qui doit encore continuer à vivre sur cette terre; et dans le sens général cela signifie que Dieu veuille donner le repos aux trépassés jusqu'à la résurrection, et la consolation aux vivants jusqu'au jour de leur mort.

Enfin, dans la dernière strophe, le poëte fait dire au Père que l'enseignement a été fait dans le songe, mais que pour cela cet enseignement n'est pas un *vain songe*, que le Fils en a vu et reconnu la vérité, comme le feront après lui les autres hommes (voy. § 46), quand ils liront ce poëme. Pour exprimer encore l'idée que ce poëme est une œuvre *originale*, qu'elle n'est pas composée d'après des données anciennes, mais que tout y est neuf, l'auteur fait dire

au Père qu'il n'y a personne, si érudit qu'il soit, qui puisse se vanter d'avoir jamais entendu chanter les *Chants de Sôl* ou quelque chose de semblable qui en approche.

83. *D*âsamligt frœđi var ϑër î *d*raumi kveđit
La doctrine merveilleuse te fut enseignée dans le songe,
ën ϑû *s*âtt iđ *s*anna ;
Mais c'est la vérité que tu as vue ;
*F*yrđa êngi var svâ *f*rôđr um-skapađr
Personne n'a été créé si sage
ër âđr heyrđi *S*ôlar-liôđs *s*ögu.
Qu'il ait déjà entendu réciter les Chants de Sôl.

FIN.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

(CHEZ LES LIBRAIRES DE STRASBOURG.)

De religione Arabum anteislamica, etc. Argentorati 1834.

Théorie de la Quantité prosodique basée sur l'analyse des formes grammaticales et démontrée d'abord sur la langue Latine. Strasbourg 1839.

De Linguarum Origine atque Naturâ, etc. Argentorati 1839.

De l'origine et de la formation des langues. Paris 1842.

Sur l'origine et la signification des Romans du Saint-Graal. Strasbourg 1842

Poëmes islandais (Voluspa, Vafthrudnismal, Lokasenna) tirés de l'Edda de Sæmund, publiés avec une traduction, des notes et un glossaire. Paris, imprimé par autorisation du Roi à l'Imprimerie Royale, 1838.

Les Aventures de Thôr dans l'Enceinte-extérieure racontées par Snorri fils de Sturla (traduction du texte norrain et commentaire). Colmar 1853.

Les Amazones dans l'Histoire et dans la Fable. Colmar 1852.

Les Peuples primitifs de la race de Iafète. Colmar 1853.

(*Sous Presse.*

De l'État social, moral, intellectuel et religieux des Scythes, les ancêtres des Germains, des Scandinaves et des Slaves.

STRASBOURG, TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN.





